

UNIVERSIDAD DE MÁLAGA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

DIAFANIDAD, PERSONA Y VERDAD EN ZUBIRI

Tesis presentada para la obtención del Grado
de Doctor por D^a. Isabel Lupiáñez Tomé, rea-
lizada bajo la dirección del Dr. D. Gregorio
Gómez Cambres.

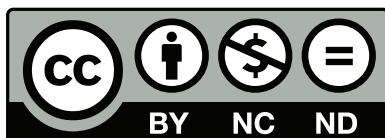
Málaga, 2011



SPICUM
servicio de publicaciones

AUTOR: Isabel Lupiáñez Tomé

EDITA: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga



Esta obra está sujeta a una licencia Creative Commons:

Reconocimiento - No comercial - SinObraDerivada (cc-by-nc-nd):

[Http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es)

Cualquier parte de esta obra se puede reproducir sin autorización pero con el reconocimiento y atribución de los autores.

No se puede hacer uso comercial de la obra y no se puede alterar, transformar o hacer obras derivadas.

Esta Tesis Doctoral está depositada en el Repositorio Institucional de la Universidad de Málaga (RIUMA): riuma.uma.es

A Gregorio, mi maestro.

Él ha sido el ímpetu que me ha lanzado a la sabiduría de la verdad en el arrastre por el poder de la realidad en que consiste, como decía Zubiri, toda investigación.

Gracias por permitirme pasear de tu mano por los *Claros del Bosque*.

DIAFANIDAD, PERSONA Y VERDAD EN ZUBIRI

La intuición, al comunicarnos con la intimidad del objeto, implica una entrega confiada del intelecto a las cosas. El régimen psicológico de la intuición es el amor; el régimen psicológico del concepto es el temor...

Y en esta participación amorosa en el mundo de los objetos consiste la cultura.

Xavier Zubiri: *Filosofía del ejemplo.*

SUMARIO

SIGLAS.....	11
INTRODUCCIÓN.....	13
Capítulo 1. ALTERIDAD Y OBJETIVIDAD. EL PROBLEMA DE LA REALIDAD EN ZUBIRI. EL DIÁLOGO CON HUSSERL.....	23
Capítulo 2. TRASCENDENTALIDAD Y VERDAD. ZUBIRI, ORTEGA, HEIDEGGER Y ZAMBRANO.....	63
Capítulo 3. INTELECCIÓN Y SUIDAD. EL PROBLEMA DE LA PERSONA COMO REALIDAD ABIERTA.....	167
Capítulo 4. LA DIMENSIÓN SOCIAL DE LA REALIDAD HUMANA. LA <i>HEXIS</i> DE LA CONVIVENCIA....	201
Capítulo 5. REALIDAD, SER Y TIEMPO EN ZUBIRI.....	255
A MODO DE CONCLUSIÓN.....	315
BIBLIOGRAFÍA.....	377

SIGLAS

- EFJ, Ensayo de una fenomenología del juicio.* Tesis doctoral. Madrid: Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1923. Alianza, 1999.
- NHD, Naturaleza, Historia, Dios.* Madrid: Editora Nacional, 1944. Alianza, 1987.
- SE, Sobre la esencia.* Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1962, 1972. Alianza, 1985.
- CLF, Cinco lecciones de filosofía.* Madrid: Moneda y Crédito, 1963, 1970, Alianza, 2009.
- IS, Inteligencia sentiente.* Madrid: Alianza, 1980.
- IL, Inteligencia y logos.* Madrid: Alianza, 1982.
- IR, Inteligencia y razón.* Madrid: Alianza, 1983.
- HD, El hombre y Dios.* Madrid: Alianza, 1984, 1998.
- SH, Sobre el hombre.* Madrid: Alianza, 1986.
- EDR, Estructura dinámica de la realidad.* Madrid: Alianza, 1989.
- SSV, Sobre el sentimiento y la volición.* Madrid: Alianza, 1992.
- PFHR, El problema filosófico de la historia de las religiones.* Madrid: Alianza, 1993.
- PFMO, Los problemas fundamentales de la metafísica occidental.* Madrid: Alianza, 1994.
- ETM, Espacio, tiempo, materia.* Madrid: Alianza, 1996.
- PTHC, El problema teológico del hombre: Cristianismo.* Madrid: Alianza 1997.
- HV, El hombre y la verdad.* Madrid: Alianza, 1999.

DIAFANIDAD, PERSONA Y VERDAD EN ZUBIRI

INTRODUCCIÓN

El pensamiento filosófico de Zubiri siempre está en actualidad gracias a los constantes escritos póstumos con que nos sorprende anualmente Alianza Editorial. Escritos últimos, que recogemos en esta Tesis doctoral, que tratan sobre el tiempo, el ser, la conciencia, la realidad... y que ensamblamos en la unidad de sistema de su filosofía y ponemos en diálogo con otros filósofos afirmando con ello la innovación de nuestra investigación.

Creemos que en un trabajo de investigación sobre el pensamiento filosófico de Xavier Zubiri es obligado tener en cuenta lo que para él, como persona, significaba *investigar*. Su tarea de investigador consistió

siempre en arrancarle algunas esquirlas a la realidad¹. Porque cuando vamos de la mano de la realidad verdadera, estamos *arrastrados* por ella, y este arrastre es justo el movimiento de búsqueda en que consiste la investigación.

La filosofía pues, señala Zubiri, tiene como objeto el estudio de la realidad verdadera. Él, dialogando con toda la filosofía anterior, desde Anaximandro, Parménides, Platón, San Agustín, Husserl... hasta Ortega y Gasset, Heidegger y Zambrano, avanza en retroceso, como le enseñara su maestro Ortega. Así, interpreta el *apeiron* de Anaximandro como *reidad*. *Reidad, realidad*, que formará unidad de sistema con la inteligencia en el acto de intelección sentiente. Éste es el punto de partida del pensamiento de Xavier Zubiri. Y de la idea que tengamos de qué sea la realidad y qué sea la intelección depende nuestra actitud ante las cosas, de *estar* en la realidad que ellas vehiculan y de realizarnos con ella. Así resolveremos el enigma de la vida: estar con las cosas y vivir de su realidad.

Ya Parménides planteó el problema de la realidad con la expresión «el ser es», iniciando de este modo un camino en la filosofía clásica en el que la acción de inteligir consiste inteligir que algo *es*. La novedad de la filosofía de Zubiri está en considerar que la *realidad* es principal con respecto al *ser* y que toda ontología se halla fundada en una metafísica.

¹ Cfr. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*. Madrid: Alianza, 1980, p. 15. En adelante citaremos *IS*.

Pues siempre se ha defendido que inteligir y sentir son dos actos distintos en el proceso de intelección de las cosas reales. Pero, ¿inteligir y sentir son actos distintos? Junto con esta cuestión, nuestro filósofo se plantea el problema de la objetividad, de la *alteridad*. Pues, cuando sentimos inteligentemente, no sólo hay una impresión que es mía sino que mi afección se presenta en unidad con *lo otro*. También inteligencia y realidad forman *unidad* en el acto de intelección. De este modo, realidad es la formalidad como lo real queda actualizado en la intelección sentiente. Una dimensión de formalidad, que actualiza el respecto como queda lo real en la intelección, olvidada por la filosofía clásica, que ha centrado su objetivo en los contenidos, no en las formalidades, en la verdadera *physis*.

Por todo ello, iniciamos el **Capítulo 1** del trabajo bajo el título: *Alteridad y objetividad. El problema de la realidad en Zubiri. El diálogo con Husserl*. En él se resuelve el problema de la alteridad en su diálogo con Husserl. La realidad será la objetividad radical que se actualiza no ante la conciencia sino en la intelección humana. Por ello, Zubiri sostiene que inteligir y sentir no son dos actos sino dos momentos del mismo acto de intelección sentiente cuyo contenido es la impresión de la realidad. Porque,

«No solamente tenemos una prehensión intelectual de lo
que es la realidad, sino que además sentimos la realidad. No

solamente sentimos el calor sino la realidad misma del calor. Y este sentir el calor, en la medida que es sentir, es impresivo, pero en la medida en que es real – es decir, en que el calor es caliente- es una realidad. De aquí el acto formal de sentir consiste en tener impresión de realidad. Tenemos impresivamente, sentientemente, la realidad de las cosas»².

Así, podemos decir que la inteligencia humana es formal y constitutivamente sentiente, se aprehende lo real sintiendo su realidad. Por ello, repetimos, la intelección humana es actualización de lo real en la inteligencia sentiente.

En el **Capítulo 2**, la verdad, como trascendental filosófico, será el hilo conductor hacia la realidad. La *verdad real* zubiriana es puesta en diálogo con la verdad como *perspectiva* de Ortega, la verdad como *desvelación* en Heidegger y la verdad del silencio, verdad como *revelación* de Zambrano. Se muestra con ello cómo la filosofía avanza en retroceso haciendo con ello que la *Historia de la Filosofía* sea ella misma filosofía.

La obra de Zubiri se centrará también en el estudio de la realidad y sus múltiples relaciones con el hombre. De esto versará el **Capítulo 3** de este

² X. Zubiri, *Escritos menores* (1953-1983). Madrid: Alianza, 2007, p. 299.

trabajo, titulado: *Intelección y suidad. El problema de la persona como realidad abierta*. Gregorio Gómez Cambres dice al respecto:

«El hombre se encuentra con la realidad en el acto humano de aprehensión de realidad. El hombre, por su inteligencia, se encuentra comunicado con la realidad. La comunicación se funda precisamente en la transcendentalidad de la realidad. Así pues, el carácter transcendental hay que buscarlo en el término formal de la intelección: la “realidad”. Aquí “trans” como decimos, es “comunidad”, y ello porque la misma formalidad de realidad es “extensión”. Pero además, el hombre una vez en contacto, en comunidad con la realidad, se trasciende con ella. Transcendental es “comunidad expansiva»³.

Podríamos decir pues, que el eje vertebrador del pensamiento de Zubiri es la investigación acerca de la persona, porque el estudio de la realidad aboca al tema del hombre. Es la problemática que plantea la unidad de transcendentalidad y suidad. Pues es la transcendentalidad de la realidad, la diaphanidad, la que hace posible la transparencia de la persona constituyéndola como realidad abierta a toda realidad y a su misma realidad.

³ G. Gómez Cambres, *La Inteligencia Humana. Introducción a Zubiri*. Málaga: Ágora., 1986, pp. 8-9.

Ciertamente el hombre es una estructura, pero no sólo es materia que reduciría la inteligencia al puro sentir, sino que está compuesto por innumerables elementos sustanciales físico-químicos y un elemento sustancial anímico. Pero no es un compuesto de sustancias. Es una unidad sustantiva. Este concepto de unidad sustantiva es fundamental en la filosofía de Zubiri porque ella hace del hombre una realidad que no se constituye, como en Aristóteles, en términos de potencia y acto como la sustancia, sino en términos de unidad estructural, haciendo de él una realidad sustantiva.

Sólo el hombre es esencia intramundana abierta y esto es lo que radicalmente le diferencia de los otros seres vivos. El carácter de las notas del hombre hace de él una realidad inacabada y por ello tiene que seguir haciéndose, realizándose, trascendiéndose.

El hombre no se encuentra en el Universo como algo inconexo. Es más, el Universo, señala Zubiri, no está constituido por meras realidades sustantivas que están conectadas entre sí, sino que consiste en un proceso uno y único del “dar de sí” la estructura dinámica de la realidad. El hombre se encuentra en el cosmos “en sí” dando “de sí”, dos momentos en unidad que constituyen su estructura dinámica.

Hilamos así con el **Capítulo 4** de la investigación: *La dimensión social de la realidad humana. La hexis de la convivencia*. En él somos llevados a ese momento de radicalidad en que los demás constituyen conmigo el *phylum* genético humano donde formamos la unidad genética del animal de realidades. Unidad de la realidad humana que se actualiza en la forma de convivencia propia de la sociedad.

En el **Capítulo 5** investigamos sobre: *Realidad, ser y tiempo en Zubiri*. Estamos con ello invirtiendo el pensamiento de Heidegger. Ya no será el tiempo quien domine sobre el ser. Será la realidad la principalidad del pensar y el ser una nueva actualización de esa realidad, siendo el tiempo una dimensión del ser. El tiempo culminará como el dar de sí en el otro por el amor. Zubiri y Zambrano nos hablarán del despertar a la realidad, realidad que siempre es asistida por la verdad. Verdad como revelación zambraniana que se da en el despertar a una realidad que se presenta como ofrenda entregada por el tiempo. Entonces, con la presencia de la verdad nos hallamos dentro del amor que nos envuelve en nuestro nacer como personas y en la convivencia con el otro.

La **Bibliografía** no pretende ser exhaustiva pero sí tiene en cuenta los escritos póstumos de Zubiri. Los escritos últimos también los recogemos en esta investigación pues tratan acerca de los cursos universitarios sobre el

mundo, el tiempo, el ser, la conciencia, la realidad, la persona... temas que ensamblamos en la unidad de sistema de su pensamiento y los ponemos en diálogo con los de otras concepciones de la filosofía afirmando con ello la innovación de nuestra tesis.

La **Metodología** utilizada en el trabajo es la propia de un pensamiento fenomenológico donde se actualizan en unidad la *noergia* de la intelección y el poder de la realidad. Pues Zubiri con su inspiración propia acerca de la unidad de intelección sentiente y realidad forma parte del pensamiento fenomenológico de forma creadora. Por ello, el método descriptivo es el que utilizamos en nuestra investigación y no el explicativo, más acorde con una razón conceptiva.

Agradecimiento a la Facultad de Filosofía y Letras, a los profesores, compañeros y aquellos que me han ayudado en este saber de experiencia en que consiste la filosofía.

A los profesores del Tribunal aquí presentes quiero con humildad reconocer todo el calor que me han dado al enseñarme con sus escritos a filosofar en unidad de vida y pensamiento. Gracias a mi profesor D. Juan Fernando Ortega Muñoz, nuestro querido filósofo malagueño, que nos señaló la verdad interior amasada con el desgarramiento del ser agustiniano

que tanto nos enseña la experiencia de la vida. Gracias al director de esta Tesis Doctoral D. Gregorio Gómez Cambres, ejemplo de hombre que vive pensando y de educador que siempre nos acompañará en el proyecto de nuestras vidas.

Manifestar mi deuda a María Zambrano porque su palabra poética me reveló una nueva luz como cauce de vida hacia el pensamiento de Zubiri.

A mi familia: la palabra de la ofrenda: gracias. Con ella he compartido, como deseaba María, el pan y la esperanza.

**Capítulo 1. ALTERIDAD Y OBJETIVIDAD. EL
PROBLEMA DE LA REALIDAD EN ZUBIRI. EL
DIÁLOGO CON HUSSERL.**

Capítulo 1. ALTERIDAD Y OBJETIVIDAD. EL PROBLEMA DE LA REALIDAD EN ZUBIRI. EL DIÁLOGO CON HUSSERL

Como indicamos, en un trabajo de investigación sobre la filosofía de Zubiri, hemos de tener en cuenta qué significaba *investigar*⁴. Según él, la investigación recae sobre la verdad de la realidad misma. Es por esta verdad por lo que llamamos a lo real: *realidad verdadera*⁵. Pero la investigación de la realidad no es una mera *ocupación*, sino una *dedicación*: dedicarnos a la realidad verdadera dejando configurar nuestra mente por ella. Así pues, «en la investigación vamos de la mano de la realidad verdadera, estamos *arrastrados* por ella, y este arrastre es justo el movimiento de la investigación»⁶. Zubiri se consideraba un *profeso*⁷ en filosofía ya que se dedica a la investigación sobre en qué consiste ser real. Pues mientras las

⁴ X. Zubiri, «¿Qué es investigar?», en *Escritos menores* (1953-1983). Madrid: Alianza, 2006, p. 321. Discurso leído con motivo de la recepción del premio Ramón y Cajal a la investigación, otorgado por el Ministerio de Educación y Ciencia a Xavier Zubiri y a Severo Ochoa conjuntamente. El acto tuvo lugar el 18 de octubre de 1982 en el Aula Magna de la antigua Facultad de Medicina de San Carlos, donde enseñó Ramón y Cajal. A la entrega asistieron los reyes y el entonces presidente del gobierno Leopoldo Calvo Sotelo. El texto fue publicado en el periódico *Ya*, 19 de octubre de 1982, p. 43.

⁵ *Ibidem*. Cfr. X. Zubiri, *Sobre la Esencia*, Madrid: Alianza, 1985, p. 119. Cfr. D. Gracia Guillén, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Madrid: Labor, 1986.

⁶ *Ibidem*, p. 322.

⁷ Cfr. C. Castro de Zubiri, *Biografía de Xavier Zubiri*. Málaga: Ediciones Edinford, 1992, p. 56.

ciencias investigan cómo son y cómo acontecen las “cosas” reales, lo real, la filosofía lo hace preguntándose en qué consiste ser “real”. Esta investigación es una auténtica cuestión por sí misma. Porque las cosas no sólo difieren por sus propiedades sino por su modo de ser real. Existe ciertamente diferencia entre una cosa y una persona como modos de realidad. Persona es un modo propio de ser real. Pero además, repetimos, el enigma de nuestra vida es que «las personas estamos ciertamente viviendo “con” cosas. Pero sea cualquiera la variedad y riqueza de estas cosas, aquello “en” lo que estamos situados con ellas es en “la” realidad»⁸. De este modo, del concepto que tengamos de lo que es realidad pende nuestra manera de ser persona y con ello nuestra sociedad y nuestra historia.

Ciertamente, la filosofía para Zubiri es la metafísica entendida como el sistema trascendental y dinámico de la realidad. Una realidad enmarcada en un ámbito intramundano, con carácter inmanente y trascendente que conlleva su problematicidad. Problematicidad que es estructura de la persona humana, principal preocupación en la tesis zubiriana, por su apertura a toda realidad y a su misma realidad. Además, en su dinamicidad, se define como una realidad *inacabada*⁹ que está en un continuo hacerse, trascendiéndose.

⁸ X. Zubiri, «¿Qué es investigar?», *L. c.*, p. 324.

⁹ Cfr. A. Gehlen, *El hombre*. Salamanca: Sígueme, 1980, p. 10.

En el estudio de la trascendentalidad de lo real, vamos a tomar como punto de partida de nuestra investigación, el diálogo que sostiene Zubiri con la filosofía anterior, para así desembocar en lo revolucionario de su pensamiento: la apertura de la sustantividad humana es posible por su teoría de la intelección, la “inteligencia sentiente”.

La filosofía, como conocimiento, como estructura para acercarse a la realidad y hacerla su objeto, superará la dualidad de inmanencia-trascendencia propia de la filosofía anterior. Zubiri interpreta el *απειρον* de Anaximandro como realidad, al ser considerada como un “de suyo”¹⁰, un momento físico, y no conceptivo, de la cosa o persona real. Esta realidad como principio de las cosas y momento constitutivo de ellas se actualiza en sus notas. Por ello, inteligimos la cosa real en sus notas. Es por lo que, si Aristóteles abordaba la cosa de fuera a dentro, tomadas las notas como accidentes de la cosa real, sujetos a la sustancia, Zubiri aborda la cosa real de dentro a fuera, de actualidad o proyección, que nos lleva a una teoría de las dimensiones de la realidad. En esta dirección, la verdad real será el hilo conductor para la consideración de la realidad como mera actualidad en la inteligencia sentiente. Por ello, la superación de la dualidad de inmanencia-

¹⁰ Cfr. C. Baciero, «Conceptualización metafísica del “de suyo”» en *Realitas II*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1976, pp. 313-350. Cfr. X. Zubiri, *Acerca del mundo*. Madrid: Alianza, 2010, pp. 31-33; *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza, 1998, pp. 27-29; *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Alianza, 1987, p. 204; *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza, 1989, pp. 320-321; *Sobre la esencia*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1962, p. 511; *Espacio, tiempo, materia*. Madrid: Alianza, 1996, p. 209; *Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza, 1991, pp. 199-200.

trascendencia en el horizonte de la trascendentalidad zubiriana se debe a que el hombre puede “a una” sentir e inteligir, y es este modo de intelección lo que da unidad a su sistema.

El acercamiento a la realidad, objeto de su filosofía, será lo que le aleje de los planteamientos de la fenomenología trascendental de Husserl. Zubiri, junto a Ortega y Gasset, abre una puerta a la fenomenología en España. No olvidemos que Husserl, Ortega y Heidegger fueron sus maestros y así manifiesta explícitamente su vinculación con la fenomenología, sobre todo en la primera etapa de sus escritos. Pues Zubiri escribió en 1980 un *Prólogo* a la edición inglesa de *Naturaleza, Historia, Dios*, en el que podemos distinguir tres fases en su filosofía. Una primera etapa en la que se encuentran una serie de escritos juveniles, anteriores a 1932, con una clara influencia de la fenomenología, y en los que se estudia el problema de la objetividad. Una segunda etapa que iría de 1932 a 1944, donde sus escritos no sólo tienen una influencia de la fenomenología, sino también de la ontología de Heidegger. La tercera etapa, a partir de 1944 la dedica no a la objetividad ni al ser, sino a la realidad en cuanto tal¹¹; una etapa plenamente metafísica.

¹¹ X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Alianza, 1987, pp. 9-17.

Zubiri publica su tesis doctoral: *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*¹² en 1923, teniendo como ponente a D. José Ortega y Gasset. Fue el primer libro sobre Husserl aparecido fuera de Alemania. La primera etapa de la filosofía de Zubiri se manifiesta como una defensa al objetivismo propio de la fenomenología, preludiada por Bolzano y Brentano, como rechazo al subjetivismo (defensa de la esencia como idealidad, separada de la realidad) e idealismo (la presencia intencional en la conciencia del fenómeno esencial). De modo que este sello fenomenológico pretende contribuir a una filosofía de la objetividad pura. Zubiri aprovecha el impulso de la fenomenología para desembocar en una metafísica, un estudio de la realidad que superará a la fenomenología en cuanto que rebasa el aspecto moderno de la objetividad (Husserl) y la fenomenología ontológica de Heidegger para pasar fenomenológicamente del objeto a la realidad. Una realidad que no es ser, sino que es previa y fundamental respecto al ser y al sentido. El estudio de la realidad le lleva a Zubiri a preguntarse por “las cosas mismas”, no sólo por la esencia, así lo plantea en su libro *Naturaleza, Historia y Dios*, publicado en 1944¹³. Esta preocupación por “las cosas mismas” se da también en los destacados

¹² X. Zubiri, *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*. Tesis doctoral. Madrid, 1923. Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 188 páginas + 1 hoja (25x18), 4º. Reeditada en *Primeros escritos (1921-1926)*. Madrid: Alianza, 1999, pp. 68-333.

¹³ «Saber no es sólo saber la esencia, sino la cosa misma. La cosa misma esta es la cuestión», X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Alianza, 1987, p. 48. En adelante citaremos *NHD*.

fenomenólogos, Husserl¹⁴ y Heidegger¹⁵, pero vamos a mostrar lo que separa al pensamiento de Zubiri de estos autores. En palabras del propio Zubiri:

«Porque la fenomenología, que nos había habituado a la filosofía de la objetividad y a hablar del *eidos* de las cosas, planteaba inmediatamente este problema: ¿Y de qué cosas se trata? ¿Se trata de las cosas que están inmediatamente en la conciencia? ¿O se trata de las cosas en su propia estructura metafísica y ontológica? Esto último era a lo que aspiraba y a ello responde ese libro, que más o menos conocéis, porque ha circulado por ahí. Pero esto no era suficiente. Porque, ya dentro de la filosofía de entonces, algún joven discípulo de Husserl –innominado por el momento, luego ha sido el gran Heidegger – encontraba que había algo más que la conciencia de la objetividad; pensaba que había la conciencia del ser, (...) en Heidegger había una disociación entre la metafísica y la ontología, a beneficio de la ontología... Yo aprendí una vía estrictamente opuesta:

¹⁴ «Hay que preguntar a las cosas mismas», E. Husserl, E.: *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1969, p. 63.

¹⁵ «El título “fenomenología” expresa una máxima que puede formularse así: “a las cosas mismas”», M. Heidegger, *El Ser y el Tiempo*. México: F.C.E., 1974, p. 38.

pensé que la realidad es anterior al ser y que toda ontología se halla fundada en una metafísica»¹⁶.

Toda la disputa entre la primacía del ser de Heidegger y la realidad zubiriana está en la distinta interpretación que hacen ambos de Aristóteles cuando afirma: «Τό όν λέγεται πολλαχώς »¹⁷. Heidegger traduce: «El ser-que-está-siendo se manifiesta de múltiples maneras»¹⁸. Zubiri cambia el ser por la realidad y traduce: *La realidad que está ahí siendo se manifiesta de múltiples maneras*. Tenemos de este modo la *realitas in essendo*.

Zubiri, por su parte, dentro de este panorama de la fenomenología, abre un nuevo horizonte a la realidad: su estructura dinámica. Ello es posible porque su filosofía es una “Noología”, ya que el *nous*, la inteligencia, será la pieza determinante para el estudio de la realidad. Por eso Zubiri en el análisis del Universo señala tres momentos en la estructura dinámica del mismo: La estabilización de la materia, la liberación biológica del estímulo y la inteligización de la animalidad. Es en este último momento donde cobra unidad la filosofía zubiriana puesto que es el hombre quien está constituido a nivel de estructuras por la inteligencia sentiente. Así, contra Husserl, sostiene que la conciencia no existe como sustantividad, como

¹⁶ X. Zubiri, «Presentación de *Inteligencia Sentiente*», *Escritos menores (1953-83)*. Madrid: Alianza, 2007, p. 295.

¹⁷ Aristóteles, *Metafísica*, Libro VII, 10.

¹⁸ M. Heidegger, *¿Qué es la Filosofía?*, Traducción de Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder, 2006, p. 67.

cosa, sino que sólo es una cualidad de algunos actos, los conscientes. De este modo, defenderá que el acto formal de la intelección, no es conciencia, es actualización¹⁹ de la realidad en la inteligencia. La intelección está constituida por un acto de aprehensión. Así, al respecto, señala el profesor Gregorio Gómez Cambres:

«En el acto de aprehensión intelectual decir impresión de realidad es lo mismo que decir intelección sentiente. Pues la aprehensión de realidad es un acto intelectual por aprehender la realidad y es sentiente porque se da en impresión. Sentir e intelegir, por sí solos, son meras potencias. Existe una sola facultad: la inteligencia sentiente»²⁰.

Una aprehensión en impresión intelectual que lo es siempre de realidad. Sin embargo, Husserl defendía en su filosofía que la unidad de sentido objetivo del *noema* es justo el “ser”, ser es unidad de sentido objetivo. Fundamentándose en la conciencia misma, Husserl no concibe un objeto vivenciado sin un “yo” que lo vivencie. Hace una distinción entre *noesis* y *noema*, siendo la *noesis* lo que constituye al *noema*. Esta es la actitud radical de los planteamientos de Husserl: la actitud de un “yo” que quiere

¹⁹ Cfr. C. Baciero, « “Inteligencia sentiente” y metafísica de la realidad», en *Revista de Filosofía* (Madrid), 5 (1982) 139-144.

²⁰ G. Gómez Cambres, «Prólogo» a *Biografía de Xavier Zubiri*, de C. Castro de Zubiri. Málaga: Edinford, 1992, p. 15.

fundamentar desde sí mismo, radicalmente, toda verdad. Propone reducir el mundo fáctico a la condición de objeto. Pero esto lleva, según Zubiri, a perder el carácter de realidad que constituye el mundo. El mundo quedaría reducido a lo que aparece a mi conciencia y en tanto que aparece. Zubiri rechaza ese matiz idealista de la fenomenología y va más allá señalando que la realidad y el mundo no son algo constituido por un *ego* sino que la realidad tiene ella misma su estructura propia, independientemente de toda conciencia. La intelección humana es formalmente, como afirma Zubiri, «mera actualización de lo real»²¹.

Entiende por actualización un *estar* presente lo dado por su propia fuerza (*noergia*) en la intelección sentiente, y eso que *está* se presenta como realidad²². Si Husserl sostiene que el acceso a la alteridad tiene lugar como correlato de mi conciencia, Zubiri propone a través de los tres momentos de todo acto de inteligencia sentiente: afección, alteridad y fuerza de imposición, que lo real tiene un ser *de-suyo* que toma protagonismo en nuestra vida inteligente. «Es que la impresión no sólo es afección –afirma Zubiri–, sino una afección tal que en ella se me hace presente un término (aquello que me afecta), se me hace presente la

²¹ X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*. Madrid: Alianza, 1980, p. 13.

²² Cfr. X. Zubiri, «Ser y estar», en *Escritos Menores (1953-1983)*. Madrid: Alianza, 2006: «*Stare* es la realidad física; *esse* es modo de ser de esta realidad física. Conclusión: La diferencia y unidad de ser y estar se expresa con todo rigor y precisión en la frase “la realidad está siendo”».

“alteridad” [...]. A este momento de alteridad, que es propio y específico del hombre, es al que he llamado *impresión de realidad* [...]. Pero lo cierto es que las impresiones sensibles nos presentan la alteridad en forma de realidad»²³.

Si Husserl, como indicamos, sostiene que el acceso a la alteridad tiene lugar como correlato de mi conciencia, entonces, contestará Zubiri que:

«La filosofía de Husserl se ha montado sobre la idea de la intencionalidad. Pero la intelección sentiente no es primariamente intencionalidad, no consiste en dirigirse intencionalmente a las cosas. La inteligencia tomada simpliciter, en tanto que inteligencia sentiente –e incluso no sentiente– es pura y simple “actualización” de lo inteligido»²⁴.

La experiencia originaria es, pues, de lo real. Por ello, también la realidad de mis congéneres ejerce un mayor poder sobre mi *ego*, que a la inversa. Toda cosa es real en cuando posee algo constitutivo “de suyo”. En palabras de Zubiri:

²³ X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza, 1994, pp. 331, 332, 333.

²⁴ X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza, 1994, p. 336.

«Entiendo por realidad de algo el que estas notas pertenezcan a la cosa “de suyo”, es decir, que no sean tan sólo signos de respuesta. Así, para un perro, el calor “caliente”, es decir le impone un modo de conducta: acercarse, huir, etc. Pero para nosotros, hombres, ante todo el calor “es caliente”. Sus caracteres le pertenecen “de suyo”. Y por esto al estar así aprehendido “de suyo” el calor tiene lo que llamaré la formalidad de lo real. No es meramente estimulante. Realidad no significa aquí existencia, y mucho menos algo allende mi aprehensión, sino que es la formalidad según la cual eso que llamamos calor está aprehendido como algo “de suyo”, es decir, según la formalidad de realidad. La existencia misma pertenece al contenido de lo real y no a la formalidad de realidad»²⁵.

Apreciamos cómo la realidad es “suificante”, de manera que la cosa real no es una “forma” de realidad sino que es “su” forma de realidad. Zubiri señala que la *suidad* es la realidad misma. Si Aristóteles mostraba la *esencia* desde la definición, señalando que «la filosofía es el saber de los entes en cuanto entes, el saber apodíctico de los principios del ente en cuanto tal y en su omnitud total»²⁶, Zubiri, en su camino hacia la esencia

²⁵ X. Zubiri, *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza, 1984, p.18.

²⁶ X Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía. Con un curso nuevo inédito*. Madrid: Alianza, 2009, p. 54. Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, 1005b, 10.

determina que el ámbito de lo “esenciable” es la realidad “de suyo”²⁷, la realidad en cuanto tal, a saber: el “de suyo”. Y la esencia es lo constitutivo en “función trascendental”, esto es, en el orden al “de suyo”²⁸. «Toda cosa por serlo, es “de suyo” porque se posee en propiedad»²⁹.

La realidad no es pues, para él, lo que es, las cosas existentes, sino que entiende ésta como forma, como lo real de suyo, no allende la aprehensión sino en la aprehensión misma. Y será desde la inteligencia sentiente como aprehenderemos lo real como “de suyo”. Estas notas, como algo “de suyo”, además de un contenido propio y de su propia existencia, tienen una formalidad de alteridad distinta según sea el aprehensor. Esto distingue a los animales de los hombres, mientras para los primeros lo aprehendido es mera estimulidad, sin embargo, para el hombre lo aprehendido es “de suyo”, es realidad. En estos dos modos fundamentales de aprehensión: estimulidad y aprehensión de realidad hay una *alteridad*, las cosas se presentan como algo otro, pero en la aprehensión de realidad las cosas no quedan como meras respuestas a estímulos, sino como algo real, este momento de realidad es radical. No sólo la realidad es suificante, sino que también es apertura dando carácter de mundanidad a la realidad. La apertura de la realidad remite cada cosa real a otras, teniendo en cuenta que

²⁷ Cfr. X. Zubiri, *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza, 1962, p. 104.

²⁸ Cfr. *Ibidem*, pp. 460 y ss.

²⁹ G. Gómez Cambres, *La realidad Personal. Introducción a Zubiri*. Málaga: Ágora, 1983, p. 238.

la apertura es apertura de cada cosa desde su realidad, es decir, desde la suidad.

La realidad en cuanto tal es respectiva, y al momento de respectividad de la realidad lo llama mundo. «Y el mundo –comenta Zubiri– es precisamente este todo de las cosas reales, cosa que es ya muy vieja, desde el tiempo de los griegos se viene diciendo. Pero añadía yo (cosa que no es tan obvia) que es el todo de las cosas reales, en tanto en cuanto su totalidad está fundada en el momento de realidad»³⁰. Toda cosa real está en conexión con todas las demás. Está presente en el mundo y esta presencia es un modo de actualidad. Nos encontramos así con la noción de “ser” en el pensamiento zubiriano: el ser es la actualidad de lo real en tanto que real en el mundo. «La actualidad de lo real en tanto que real en el mundo es el ser; ser es estar presente en el mundo en cuanto estar»³¹. Esto lo separa de la metafísica tradicional y lleva su filosofía a una superación: no es el ser lo que fundamenta la realidad, la metafísica no es el estudio del ser, sino el estudio de la realidad en cuanto realidad.

Observamos cómo en gran manera el pensamiento de Zubiri se construye en diálogo con el de Husserl. Pues todo el planteamiento de su

³⁰ X. Zubiri, *Acerca del mundo*. Madrid: Alianza, 2010, p. 42.

³¹ X. Zubiri, *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza, 1998, p. 26; cfr. *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza, 1989, p. 25.

libro *Inteligencia y realidad* se construye en su enfrentamiento con él. Víctor Manuel Tirado San Juan nos afirma en este respecto que «Ciertamente, Zubiri trata en su última etapa de dar cumplida cuenta de la prioridad de la realidad sobre el ser: el ser es la *actualidad* de la cosa real en el mundo, esto es, algo ulterior o consecutivo a la realidad. Pero esta cuestión, por lo demás difícilísima en sí misma, presupone previamente superar el idealismo husserliano. Es la tarea enorme que Zubiri emprendió con el primer tomo de la trilogía: *Inteligencia y realidad*»³². Abundemos en esta relación Husserl-Zubiri.

Ciertamente fue Ortega y Gasset quien introdujo a Xavier Zubiri en el horizonte del pensar fenomenológico. Pero ambos, la fenomenología trascendental de Husserl y la fenomenología de la razón vital, el raciovitalismo de Ortega, fueron asumidos y superados por otra posibilidad de la fenomenología: La noología zubiriana.

En verdad, todos ellos buscan elaborar una “filosofía sin supuestos”³³. Es por lo que la fenomenología trascendental, ciencia de los “fenómenos” pretende ser, según Husserl, la ciencia fundamental de la filosofía. Se busca un saber estricto y riguroso, *La filosofía como ciencia estricta*³⁴. Así titula

³² V. M. Tirado San Juan, «Zubiri y Husserl», en J. A. Nicolás y Óscar Barroso (editores), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Editorial Comares, 2004, p. 416.

³³ Cfr. D. Cruz Vélez, *Filosofía sin supuestos*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1970.

³⁴ E. Husserl, «Philosophie als strenge Wissenschaft», *Logos*, I (1911) pp. 289-341. *La filosofía como ciencia estricta*. Traducción del alemán por Elsa Tabernig. Buenos Aires: Editorial Nova, 1969.

Husserl a una de sus obras publicada en la Revista *Logos*. Él mismo nos indica con sus palabras en qué consiste esta fundamentalidad de su fenomenología:

«La filosofía es, sin embargo, por esencia la ciencia de los verdaderos principios, de los orígenes, de la ριζώματα παντων», de la raíz de todas las cosas. La ciencia de lo radical también tiene que ser radical en su proceder y desde todos los puntos de vista. [...] Pero justamente es propio de la esencia de la filosofía, en la medida en que ella se remonta hasta los últimos orígenes, que su labor científica se mueva en las esferas de la intuición directa, y el paso más grande que tiene que dar nuestra época es reconocer que con la intuición filosófica en su verdadero sentido, con la captación fenomenológica, se abre un campo infinito de trabajo»³⁵. Es por lo que, de este modo, tiene sentido su lema fenomenológico: «Hay que preguntar a las cosas mismas. ¡Volvamos a la experiencia, a la intuición, que es la única que puede dar sentido y derecho racional a nuestras palabras!»³⁶.

Para conseguirlo nos señala que hay que:

³⁵ *Ibidem*, pp. 103-104. Cfr. E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: F.C.E., 1985, p. 49. En adelante citaremos por *Ideas I*.

³⁶ *Ibidem*, p. 63.

«Eliminar todos los hábitos mentales existentes hasta aquí, reconocer y quebrantar los límites del espíritu con que cierran el horizonte de nuestro pensar, y adueñarse con plena libertad de pensamiento de los genuinos problemas filosóficos, problemas que hay que plantear plenamente de nuevo y que únicamente nos hace accesibles el horizonte despejado por todos lados, he aquí duras exigencias. Pero no se requiere nada menos que esto. De hecho, ello torna el adueñarse de la esencia de la fenomenología, el comprender el sentido peculiar de sus problemas y su relación con todas las demás ciencias (y en especial con la psicología) tan extraordinariamente difícil, que además de esto es necesaria una forma de actitud completamente distinta de las actitudes de la experiencia y el pensamiento naturales. Moverse libremente en ella, sin caer para nada en las viejas actitudes, aprender a ver, distinguir y describir lo que está delante de los ojos, requiere, encima, estudios específicos y trabajosos»³⁷.

La fenomenología, pues, desea ir a *las cosas mismas*. Éstas han de ser aprehendidas por la intuición de una forma inmediata. Cosas que están

³⁷ E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: F. C. E., 1985, p. 9.

dadas inmediatamente a la conciencia. Con ello abrimos un horizonte de libertad para el pensar al dejar de estar éste sometido al positivismo, historicismo y psicologismo. El *logos* del fenómeno, la cosa misma, la intuición, inmediatez, conciencia y libertad forman unidad en el horizonte fenomenológico.

Será Ortega quien inicie, gracias a su avance en retroceso, el desentrañamiento de la fenomenología trascendental. Dentro del método descriptivo, propiamente fenomenológico, él, con inspiración propia, pone en marcha el método de la razón vital con el cual de forma inmediata quiere ofrecernos la vida como realidad radical. Ya nos advierte en «*Sensación, construcción, intuición*»³⁸ que:

«Muy varias y hondas son las discusiones que motiva este nuevo principio de la intuición, establecido por Husserl. Su misma novedad hace que todavía no se vean bien claros sus límites y su constitución. Yo me contento con iniciar entre nosotros el tema con el deseo de que ofrezca materia a la polémica en las asambleas de años posteriores.

³⁸ Discurso en el IV Congreso de la «Asociación Española para el Progreso de las Ciencias», junio 1913. Publicado en el Tomo I del Congreso. Madrid, 1913.

Sólo he de añadir que tiende a afirmar, contra el idealismo constructivo, que todo nos es dado, no sólo las sensaciones, que el conocimiento es más bien un reconocimiento de las necesidades esenciales que nos presenta la intuición. Quisiera, pues, extender a todo género de objetos lo que hasta ahora era privilegio de las matemáticas y de la antigua lógica formal.

Dejemos al porvenir inmediato la averiguación de si logrará o no edificar la teoría de la teoría, exenta de supuestos que en estudios parciales, sin parejo hoy por su precisión y fundamentación, viene preparando Edmundo Husserl. Tal vez se abre con el principio de la intuición una nueva época de la filosofía»³⁹.

No obstante, nos aclara en una nota que «No es la intuición percepción ni representación, como no es juicio, sino una función *sui generis* que puede ejercitarse lo mismo sobre el contenido de una percepción que sobre el de un juicio. El correlato de la percepción es un trozo determinado del tiempo. El correlato de la intuición es la *esencia* no sometida a espacio, tiempo ni predicción de realidad»⁴⁰. Lo que en verdad nos anuncia Edmund

³⁹ J. Ortega y Gasset, «Sensación, construcción, intuición», *O. C.*, Vol. XII, 498-499.

⁴⁰ *Cfr. Ibidem*, Nota (2), p. 498.

Husserl es que para alcanzar una *Filosofía como ciencia estricta*⁴¹ hay que ir a las cosas mismas y abandonar la representación de la cosa, ámbito en que se ha movido la razón conceptiva propia de todo racionalismo. Antes que la representación, las cosas se nos presentan. En la presentación de las cosas mismas está ya en juego el problema del conocimiento. Pero, ¿es la conciencia la facultad de la mera presentación de las cosas o también su función propia es representar? Por ello, nos dirá Zubiri: «Preguntamos, en primer término, por la conciencia como representación»⁴².

Ciertamente, como defiende Husserl, el cordón umbilical que une a toda forma de fenomenología es la intuición. Ella nos proporciona la inmediatez del objeto, de la cosa misma. La objetividad es dada de la forma más inmediata cuando se presenta dentro de nosotros mismos, del sujeto. Pero, ¿se da inmediatamente a la conciencia, a la razón-vital o a la razón sentiente? ¿La forma de unidad que nos ofrecen la conciencia, la razón-vital y la razón sentiente es unidad de sistema o sólo nos presentan unidad de síntesis? Preguntas estas últimas que han de ser atendidas en el desarrollo de la tesis.

Pero volviendo al tema de la inmediatez de la manifestación de las cosas, Husserl no cesa de insistir en regresar al fenómeno mismo en cuanto

⁴¹ E. Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1969.

⁴² X. Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito*. Madrid: Alianza, 2009, p. 286.

que es lo que aparece a la conciencia pura. Para ello utiliza la *epojé* y la reducción fenomenológica, reducción de todo a lo dado en la intuición intelectual. Hay que romper con una filosofía explicativa, propia de las ciencias, donde se explican las cosas fuera de la conciencia, y abogar por una filosofía descriptiva de los fenómenos que se dan inmediatamente en la intuición, en la aprehensión directa.

Estamos de acuerdo con que hay que ir a la aprehensión directa de las cosas dadas inmediatamente en nuestra intelección. Pero, ¿en verdad esta «aprehensión directa»⁴³ o intuición inmediata del objeto tiene que ser a base de reducciones diciendo no a la *actitud natural* como se presentan los objetos a la intelección humana? Pues no parece muy lógico, aunque sea trascendental, el que se quiera pensar libremente construyendo un horizonte de libertad para el pensar a base de reducciones. Recordemos alguna de estas reducciones o abstracciones de sus *Conferencias de París* donde se nos expone una *Introducción a la Fenomenología trascendental*:

«PARA MÍ POR ENDE NO HAY NI YO NI ACTOS
PSÍQUICOS, FENÓMENOS PSÍQUICOS EN EL
SENTIDO DE LA PSICOLOGÍA; así, para mí tampoco
hay yo en cuanto hombre, <tampoco> mis propias

⁴³ *Ibidem*, p. 108.

cogitaciones como fragmentos integrantes de un mundo psicofísico. Pero, a cambio, me he ganado a mí, y ahora a mí únicamente, como aquel yo puro con la vida pura y las capacidades puras (por ejemplo, la evidente capacidad: puedo, al juzgar, abstenerme, POR EL CUAL PARA MÍ EL SER DE ESTE MUNDO y el respectivo ser-así, tienen en general sentido y posible validez. Si llamamos al mundo TRASCENDENTE, ya que su eventual no-ser no suprime mi ser puro, sino que lo presupone, llamamos entonces TRASCENDENTAL a este mi ser puro o mi yo puro. Mediante la epojé fenomenológica / se reduce el yo humano natural, y, ciertamente, el mío, al trascendental; y esto es lo que hay que entender cuando se habla de la reducción fenomenológica»⁴⁴.

Las cosas dadas o actualizadas o aprehendidas directamente en mí, creemos que no tienen que darse ante una conciencia o yo puro. ACEPTAMOS LA INTUICIÓN PERO NO LA DE UN YO PURO. Aceptamos la intuición pero no que esta sea el acto formal de la conciencia. ¿Pero existe la conciencia como sustantividad, como cosa? Creemos que Husserl parte de muchos presupuestos de los cuales no se ha sabido desembarazar.

⁴⁴ E. Husserl, *Las Conferencias de París. Introducción a la Fenomenología trascendental*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, pp. 13-14.

Ciertamente, la *epojé*, la reducción existencial, la reducción eidética y la reducción egológica están constituidas por la conciencia trascendental. De este modo, «El objeto es, por así decirlo, un polo de identidad, consciente siempre con un sentido pre-mentado y que ha de ser realizado; es, en todo momento de la conciencia, el índice de una intencionalidad noética que le pertenece de acuerdo con su sentido, una intencionalidad que puede ser indagada y explicitada»⁴⁵. Cuando vivimos el objeto es posible hacerlo por una relación en forma de experiencia vivida como fruto de la intencionalidad entre el polo del sujeto y el del objeto. Pues las experiencias vividas tienen, por una parte, el aspecto subjetivo, formado por los actos que sirven para aprehender el objeto -tales como recordar, percibir o imaginar-, denominado *noesis*; y, por otra parte, el *noema* o aquello recordado, percibido o imaginado⁴⁶.

Pero, nos preguntamos, ¿la fuerza en el problema del conocimiento en la relación entre la *noesis* y el *noema*, es decir, la fuerza de la conciencia está en la intencionalidad o en algo más radical? Porque a la hora de llevar los problemas a su radicalidad para quedar libres de todo supuesto hemos de ir al fundamento que los constituyen y ellos mismos lo contienen, a su horizonte. Pero situados en el horizonte fenomenológico trascendental

⁴⁵ E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos, 1986, pp. 62-63.

⁴⁶ Cfr. Husserl, *Ideas I*, pp. 235 y ss.

podemos apreciar que el pensar de Husserl no alberga un pensar en unidad de sistema. La fenomenología alienta una constitución del *noema* o esencia pura por parte de la conciencia. El λόγος domina sobre el φαινόμενον. La fenomenología de Husserl procede, como él mismo confiesa, del *cogito* cartesiano y aún no se ha desprendido de él sino que se alza en un idealismo solipsista. Las cosas reales no importan, no tienen fuerza para el pensar, son reducidas a esencias puras. Husserl deseaba superar el saber científico con una lógica trascendental que sirviera de fundamento y de unidad sistemática de todos los saberes. Pero sigue preso de la abstracción con la que se constituye la ciencia; pues el objeto de la ciencia son los puros hechos y los puros hechos científicos son en sí ya una abstracción, una reducción.

En una unidad de sistema no hay predominancia del sujeto sobre el objeto ni de este sobre aquel. En la unidad sistemática o de sistema, que no de síntesis, no existen dos cosas, *noesis* y *noema* sino una unidad *noético-noemática*; la unidad del pensar se actualiza en *noesis* y *noema* y en la verdad que los asiste.

Según esto, poca fuerza tienen las palabras de Husserl cuando afirma que «La consideración del alcance de la fenomenología trascendental da como resultado notables consecuencias. En su ejecución sistemática se

realiza la idea LEIBNIZIANA de una ONTOLOGÍA UNIVERSAL, como unidad sistemática de todas las ciencias aprióricas concebibles, pero en una nueva fundamentación que supera el “dogmatismo” mediante el método trascendentalmente fenomenológico»⁴⁷.

Por todo ello, la fenomenología no puede quedarse en ser un idealismo, como quería Husserl, que consistiera en la autoexplicitación de mi *ego* como sujeto de todo conocimiento posible, realizada en la forma de una ciencia sistemática egológica para que todo tenga un sentido para mí.

Zubiri luchará en su filosofía sobre esta dominancia del saber sobre el objeto. Así afirma «que es imposible una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber. El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres. No hay prioridad de lo uno sobre lo otro»⁴⁸. Para romper esta prioridad es por lo que publica antes *Sobre la esencia* que *Inteligencia sentiente*, pero ambos libros forman unidad. No hay prioridad del conocimiento sobre la realidad. El conocimiento no reposa sobre sí mismo, forma unidad con la realidad. Además el conocimiento no es sino una forma de intelección, no es el origen de la intelección. En orden de principalidad tenemos primero la

⁴⁷ E. Husserl, *El artículo de la Enciclopedia Británica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, p. 77. Cfr. E. Husserl, *Las conferencias de París*, op. cit., p. 3.

⁴⁸ *IS.*, p. 10.

aprehensión primordial de realidad, posteriormente el logos y por último la razón sentiente que en su movimiento de búsqueda en profundidad se modula como conocimiento. La epistemología necesita de una noología.

Zubiri en su obra *Inteligencia sentiente* no nos ofrece una metafísica de la inteligencia. No habla de la inteligencia como facultad sino del acto de intelección, de la mera intelección como acto. Precisamente en la filosofía griega y medieval, apunta Zubiri, ha habido un deslizamiento del acto a la facultad. Pero en la filosofía moderna hay desde Descartes un deslizamiento dentro del acto de intelección. Inteligir y sentir serán dos *modos de conciencia*. Así,

«Dejando de lado por el momento el sentir, se nos dice que intelección es conciencia, con lo cual la intelección como acto es acto de conciencia. Es la idea que ha recorrido por toda la filosofía moderna y que culmina en la fenomenología de Husserl. La fenomenología de Husserl quiere ser un análisis de la conciencia y de sus actos»⁴⁹.

Con ello lo que está afirmado es la sustantivación de la conciencia haciendo de ella una facultad. Una facultad que ejecuta actos, actos de conciencia. Pero lo que realmente existe como facultad es la inteligencia

⁴⁹ *IS.*, p. 21.

que ejecuta actos psíquicos, conscientes, subconscientes, inconscientes, etc. La cualidad consciente de un acto psíquico alcanza con Husserl la función de facultad. Para Zubiri, lo que constituye formalmente el acto de intelección no es el “darse cuenta” sino el actualizar las cosas como realidad.

La cosa no está presente porque me doy cuenta sino que me doy cuenta porque la cosa ya está presente. Se ha resbalado en la filosofía moderna sobre el momento del estar presente. Precisamente la unidad indivisa del momento en que la cosa “está” presente y del momento en que me “estoy” dando cuenta es lo que constituye el acto de intelección. Así pues, nos dirá:

«El “estar” en que consiste físicamente el acto intelectual es un “estar” en que yo estoy “con” la cosa y “en” la cosa (no “de” la cosa), y en que la cosa está “quedando” en la intelección. La intelección como acto no es formalmente intencional. Es un físico “estar”. La unidad de este acto de “estar” en tanto que acto es lo que constituye la aprehensión»⁵⁰.

La aprehensión como constitutivo del acto de intelección es una aprehensión en que la realidad queda aprehendida inteligente-

⁵⁰ *IS.*, pp. 22-23.

sentientemente, la cosa queda actualizada en impresión. Pero estamos hablando de aprehensión intelectual, no de un acto de conciencia. Pues entonces se pensaría que la aprehensión primordial de realidad es la conciencia inmediata y directa de algo, *intuición pura*. *Intuición pura* donde se ha reducido el momento sensible de las cualidades del sujeto y de las cosas. Pero estamos hablando de impresión intelectual, que en primera línea no es unidad noético-noemática de conciencia, sino que es un acto de aprehensión, una *noergia*, un *érgon*. En definitiva, la aprehensión primordial es impresión de realidad.

Recordemos las palabras de Husserl con respecto a la función de principio radical de la “intuición”:

«Pero justamente es propio de la esencia de la filosofía, en la medida en que ella se remonta hasta los últimos orígenes, que su labor científica se mueva en las esferas de la intuición directa, y el paso más grande que tiene que dar nuestra época es reconocer que con la intuición filosófica en su verdadero sentido, con la captación fenomenológica de la esencia, se abre un campo infinito de trabajo y se presenta una ciencia que, sin todos los métodos indirectos de simbolización y de matematización, sin el aparato de

pruebas y conclusiones, adquiere, sin embargo, una cantidad de conocimientos perfectamente rigurosos y decisivos para toda la filosofía ulterior»⁵¹.

Pero la seguridad de Husserl en el principio incommovible de la intuición se nos ofrece también en su obra *Ideas*: «No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en punto al *principio de todos los principios*: que *toda intuición en que se da algo originariamente* (por decirlo así, en su realidad corpórea) *en la "intuición", hay que tomarlo simplemente como se da*, pero también *sólo dentro de los límites en que se da*. Vemos con evidencia, en efecto, que ninguna teoría podría sacar su propia verdad sino de los datos originarios. Toda proposición que no hace sino dar expresión a semejantes datos, limitándose a explicitarlos por medio de significaciones fielmente ajustadas a ellos, es también realmente, como hemos dicho en las palabras iniciales de este capítulo, un *comienzo absoluto*, llamado a servir de fundamento en el genuino sentido del término, es realmente un *principium*. Pero esto es válido en singular medida de los conocimientos esenciales y generales de esta índole, a los cuales se restringe habitualmente el nombre de principio»⁵².

Los datos se aprehenden originariamente o con inmediatez en la

⁵¹ E. Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1969, pp. 108-109.

⁵² E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: FCE, 1985, p. 58.

intuición. Aquí Husserl está cayendo en la ingente desviación de la filosofía moderna, pues toma la aprehensión primordial como la conciencia inmediata y directa de algo, como *intuición*⁵³. Pero la conciencia no sólo, como defendemos, no posee sustantividad alguna sino que es tan sólo un momento del acto intelectual, su cualidad consciente.

Zubiri está dolido con la enseñanza recibida en la Universidad Católica de Lovaina ya que sus maestros montaban el problema del conocimiento sobre la sustantivación de la conciencia. Sustantivación que aún estamos sufriendo en las universidades españolas. Ciertamente desde Platón y Aristóteles se ha definido el hombre como un ζῷον λόγον ἔχον, animal racional, hombre que piensa hablando en sociedad. Pero el cristianismo incide aquí enseñándonos que el hombre está creado a imagen y semejanza de Dios. Pues Dios se revela en el Verbo encarnado, es Logos. Unidad, pues, del logos humano y divino. Por ello cuando afirmamos que el hombre participa de la naturaleza de Dios se entiende en un doble sentido: Por un lado, creer que la razón con sus verdades más necesarias es un efecto contingente de la realidad física, lo cual es la base de todo empirismo. El *logos* del hombre se parecería al de Dios como un efecto a una causa. Por otro lado, pensar que hay alguna semejanza interna entre el *logos* humano y

⁵³ Cfr. *IS*, p. 67.

Dios. «Con ello, indica Zubiri, el hombre pierde el carácter de ser sólo una criatura más perdida en el universo y se convierte en algo llamado a ser el lugar natural donde se aprehende y se constituye el ser de cuanto es: el hombre como envolvente del universo entero justamente por su razón. [...] Sacrificar lo que tiene el hombre de realidad natural a esa estructura racional de carácter envolvente es el orto del idealismo... Si rompemos, una vez más, la unión de esta concepción del hombre con la visión teológica, nos encontramos entonces con que el hombre se encuentra con el resto de las cosas, las cuales le son presentes a él, no solamente en una “ciencia”, sino que en esa idea que tiene el hombre de las cosas “con-sabe”, un poco como Dios, su propia realidad; tiene “con-ciencia”, precisamente, lo que le llevará a la sustantivación de la conciencia.

La conciencia aparece aquí, no solamente como el acto de darse cuenta, sino como la presencia inmediata de las cosas ante quien tiene un *logos*. Si prescindimos del mecanismo de ese *logos* y atendemos tan sólo a la estructura misma de lo que con ese mecanismo se consigue, nos encontramos precisamente con la idea de conciencia, la sustantividad de la conciencia»⁵⁴. Sus maestros de Lovaina hablaban de la actividad de la conciencia; se consideraba la conciencia como una especie de actividad,

⁵⁴ X. Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito*. Madrid: Alianza, 2009, pp. 278-279.

como una cosa que tiene su propia sustantividad.

Ya en *Inteligencia sentiente* se afirma que en la intelección sentiente quedan co-actualizadas la cosa real y la misma intelección. La intelección queda coactualizada en la misma actualidad de la cosas. Por ello, se nos dirá que:

«Conciencia es co-actualidad intelectual de la intelección misma en su propia intelección. Este es el concepto radical de conciencia. Intelección no es conciencia, pero toda intelección es formalmente consciente precisa y formalmente porque la intelección es “co-actualidad”; intelectual pero co-actual. Y como la intelección es sentiente, es decir, como la realidad está inteligida en impresión, resulta que la conciencia es radical y formalmente sentiente»⁵⁵.

Ciertamente en el estudio de la percepción humana en cuanto acceso a las cosas siempre ha existido una preponderancia o bien por parte de la intelección o bien por parte de las cosas. Pero pensando en unidad de sistema lo que verdaderamente existe es una coactualidad de la intelección y lo aprehendido. Y estos dos momentos de la actualización de intelección

⁵⁵ X. Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza, 1991, p. 161.

y cosas es posible porque radicalmente se da una *ostensión* de ambos.

Expliquemos este momento de actividad ostensiva. Sigamos en este punto a Zubiri. Toda realidad está constituida por un sistema de notas las cuales se constituyen unas en función de otras. Es la respectividad de las notas. Por esta unidad de sistema las notas son *notas-de*, unas están vertidas a otras. El sistema se actualiza o está presente en este momento del “de”. Pero en segundo lugar toda realidad es respectiva a otras realidades. Y en tercer lugar, toda cosa es activa por sí misma. Esta actividad en respectividad adquiere el carácter de “tensidad”. Tensidad es la física respectividad constitutiva de la realidad en cuanto espaciosa en apertura transcendental. Toda realidad es un sistema abierto y dinámico. El hombre en su apertura a las cosas reales se enfrenta con ellas como realidad y el modo primario de acceso a las cosas es la percepción. Y esta percepción es cuestión de inteligencia sentiente. Por ello nos dice que,

«En la percepción, la realidad así aprehendida es algo que se nos manifiesta enfrente, alrededor, etc., incluso en alguna dirección hacia. En su virtud, en el acto perceptivo hay lo que antes indicaba: una ostensión. Es una tensidad, una actividad, pero de carácter especial: no hace sino

mostrar. Y lo mostrado es algo que está delante, delante de, etc. Es lo que significa ob(s). En la percepción la cosa me sale, por así decirlo, al encuentro: es la obs-tensión, la ostensión. Toda percepción, en efecto, tiene dos dimensiones. Por un lado, en la percepción está patente lo percibido. Es la dimensión intuitiva; en la percepción se intuye lo percibido. Pero hay una dimensión en cierto modo anterior. Porque lo percibido está patente porque se está dando a mostrar. Según esta dimensión, el hombre accede a la cosa percibida y esta se le hace ver, se da, se hace mostrar. Este momento no es de intuición; es lo que he llamado ostensión»⁵⁶.

La ostensión no es visión sino modo de acceso a la cosa en espaciosidad perceptiva. Tenemos, pues, que la intuición se funda en la ostensión. Por ello podemos preguntarnos ahora ¿dónde queda la radicalidad y la originariedad en el sentido de ultimidad fundante de la intuición en la aprehensión de las cosas defendida por Husserl? Justamente la unidad de ostensión e intuición es lo que constituye la percepción. La percepción se constituye en el primer acceso propiamente humano a las cosas: el hombre aprehende las cosas que físicamente le rodean tanto como estímulos como

⁵⁶ X. Zubiri, *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza, 1996, pp. 192-193.

realidades. Por ello la intuición como momento de la percepción es intuición sentiente, intuición en impresión y no intuición pura.

Desde Platón, Aristóteles, pasando por Kant y hasta nuestros días, siempre se ha entendido el modo de intelección propio de la intuición como un conocimiento inmediato pero nos hemos deslizado hacia el momento intelectual de la intuición sensible y hemos dejado atrás el momento de impresión. Es el momento de espaciosidad de la realidad humana lo que fundamenta y hace posible que haya impresión. En el momento de espaciosidad el hombre posee una dimensión de homogeneidad con el mundo físico la cual hace posible el conocimiento humano.

«El momento de intuición se funda en el momento de impresión en el que acontece el acceso ostensivo a las cosas. (...). Lo intuitivo es consecuencia de lo ostensivo; la realidad no puede ser intuita más que en ostensión impresiva. Y la ostensión impresiva sólo puede darse en extensidad. La razón es sencilla: porque el hombre comparte homogéneamente esta condición con la realidad física»⁵⁷.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 196.

Con todo ello estamos describiendo que la realidad es la alteridad, como objetividad radical, que se actualiza no ante la conciencia sino en la intelección humana. Por ello, Zubiri sostiene que entender y sentir no son dos actos sino dos momentos del mismo acto de intelección sentiente cuyo contenido es la impresión de realidad. Por ello, repetimos, la intelección humana es co-actualidad de intelección y realidad. En toda actualidad de realidad ésta queda presente por sí misma y desde sí misma con su fuerza, seguridad y poder. Presencia que es patentización, manifestación, perspectiva, blancura, silencio, desvelación, revelación, luz, tiempo y verdad. Por ello, en el capítulo siguiente mostraremos cómo la verdad, trascendental metafísico, es el hilo conductor hacia la realidad.

Capítulo 2. TRASCENDENTALIDAD Y VERDAD.
ZUBIRI, ORTEGA, HEIDEGGER Y ZAMBRANO.

Capítulo 2. TRASCENDENTALIDAD Y VERDAD. ZUBIRI, ORTEGA, HEIDEGGER Y ZAMBRANO.

ZUBIRI: LA VERDAD REAL

Xavier Zubiri ya en su obra *Naturaleza, Historia, Dios*, detecta una crisis intelectual⁵⁸ semejante a la de nuestros días, pues el hombre desea poseer meras cosas, datos, hechos, a dejarse poseer por la verdad. Pues el intelectual de hoy sigue rodeado de confusión y descontento consigo mismo. Pero esta confusión no es de *principios* en los que se fundamenta la ciencia sino que se debe a la confusión acerca del *objeto* de cada ciencia. Pues «*El sistema de las ciencias se identifica con la división del trabajo intelectual, con el ámbito estadístico de la homogeneidad del conjunto de cuestiones que abarca el científico. En rigor, se opera tan sólo con cantidad*

⁵⁸ Cfr. *NHD*, «Realidad, ciencia, filosofía», Barcelona, mayo de 1942.

de conocimientos. Pero no se sabe donde comienza y termina una ciencia, porque no se sabe, estrictamente hablando, de *qué* trata»⁵⁹. Esto lleva a una positivización niveladora del saber determinado por el conocimiento de los «hechos».

Pero existe también una *desorientación de la función intelectual* del hombre de ciencia. Este mundo y su investigación se miden por su *utilidad*, por el presunto interés que ofrecen. La ciencia se convierte en una *técnica*. Así, este mundo comienza a no saber lo que quiere porque no sabe a dónde va. En lugar de un *mundo* tenemos un *caos*. Los científicos olvidan que la función del intelectual viene inscrita en un mundo concreto cargado de preciso sentido. El hombre no puede vivir como el animal y conducirse por el ambiente, sino que tiene que realizar o malograr propósitos y esbozar *proyectos* para sus acciones. El sistema total de estos proyectos es *su mundo*.

El hombre de ciencia carece de *vida intelectual* y por ello está descontento consigo mismo. Pues cuando entra en sí mismo, ¿qué encuentra con que justificarse?⁶⁰. Zubiri nos ayuda a dar solución a la crisis de nuestro tiempo que no es otro que la falta de vida intelectual. Por eso él, invita al hombre, como los griegos, Sócrates o Aristóteles, a quedarse en

⁵⁹ NHD, p. 6.

⁶⁰ *Ibidem*. p. 9.

soledad con la realidad y sentir las interrogantes últimas de ella. Y, así, resonarán,

«en la oquedad de su persona las cuestiones acerca del ser, del mundo y de la verdad. Enclavados en esta nueva soledad sonora, nos hallamos situados allende todo cuanto hay, en una especie de situación trans-real: es una situación estrictamente trans-física, metafísica. Su fórmula intelectual es justamente el problema de la filosofía contemporánea»⁶¹.

Pero para que pueda existir de nuevo *vida en la verdad* previamente las cosas mismas han de estar presentes al hombre. Las cosas están propuestas al hombre y la verdad no consiste sino en que la inteligencia revista la forma de aquellas. «A esta patencia de las cosas puede darse radicalmente el nombre de verdad. Así la llamaron los griegos: *a-létheia*, descubrimiento, patentización»⁶².

Zubiri nos resume en una nota las *tres dimensiones* o momentos estructurales de la verdad: la realidad, la seguridad y la patencia. Porque,

«desde el punto de vista lingüístico, pues, en la idea de verdad quedan indisolublemente articuladas tres esenciales

⁶¹ *NHD*, p. 31.

⁶² *Ibidem*, p. 13-14.

dimensiones, cuyo esclarecimiento ha de ser uno de los temas centrales de la filosofía: el ser (*es-), la seguridad (*uer-), y la patencia (*la-dh-). Dejo aquí tan sólo indicado el problema.

Nota del editor: Con ligeras variantes, esta larga nota se halla reproducida en el Apéndice 8 de *Inteligencia y realidad*, pp. 243-245. En el ejemplar de *Naturaleza, Historia, Dios* que Zubiri utilizaba normalmente, hay varias correcciones. Al final de la frase: “En cambio, el griego y el indoiranio parten de la raíz *es- “ser””, añade: “en el sentido de realidad”. Cuando al final ya de la nota se repite esto mismo, que *es- designa “el ser”, estas dos palabras están tachadas y sustituidas por “la realidad”»⁶³.

Así pues, las cosas se nos hacen presentes en su realidad. Esta presencia es la forma primera de verdad, de coactualización de la intelección humana y la realidad. *Accederemos* pues a la realidad por el análisis de la verdad⁶⁴. Es por lo que el acceso del hombre *al momento esencial* de toda sustantividad sólo es posible guiados por la actualización intelectual de la realidad: la “verdad real”. Pero el hombre se ha de realizar no sólo buscando la verdad sino dejándose *poseer* por ella. Yo no la buscaría si ella

⁶³ *NHD*, notas de las pp. 14-15.

⁶⁴ Cfr. *SE*, p. 111.

no me hubiera encontrado. También en Zubiri la verdad es *transcendental*, se da tanto al inicio de su intelección, como es su realización personal, social, temporal, histórica y religada; asiste siempre a la realidad.

Zubiri nos da en *Inteligencia sentiente* una definición de verdad:

«Ratificación es la forma primaria y radical de la verdad de la intelección sentiente. Es lo que yo llamo *verdad real*»⁶⁵. «Verdad es pura y simplemente el momento de la real presencia intelectual de la realidad»⁶⁶.

En el momento de «Ratificación intelectual» de la realidad es donde se fundamenta la dualidad y al mismo tiempo el tránsito o remisión de la *condición* de realidad «propia» y «actualizada». Así, la *actualización* de la realidad en la intelección es “reduplicante” porque en la realidad actualizada hay una *dualidad*. De este modo, en esta reduplicación remitente la cosa en su formalidad de realidad queda ratificada sin necesidad de salir de ella. Es por lo que, la “verdad real” no es la *verdad lógica* ni como adecuación ni como verdad formal, ni tampoco es la *verdad ontológica*, porque en la “verdad real” no hay una salida de la cosa a otra realidad externa para ser medida por ella, sino que la cosa se mide a sí misma al quedar actualizada en la inteligencia, pues la verdad es de la

⁶⁵ *IS*, p. 233.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 231.

cosa. La verdad real, pues, como verdad originaria, es una verdad *antepredicativa*, que es condición de la posibilidad de la verdad predicativa y de toda otra verdad en cualquier sentido. Tratamos de la cosa misma como mera actualización en la intelección. Tenemos con ello que «el primer momento de la verdad es, pues, ser actualización de la cosa en la inteligencia»⁶⁷.

Los *dos momentos que constituyen* la “verdad real” son el momento de “intelección” y el momento de “realidad”. De ahí la unidad de intelección sentiente y realidad que constituyen el hecho de la intelección humana.

Si nos preguntamos: *¿qué aporta la intelección* como fundamento en la constitución de la “verdad real? La respuesta sería: Lo que la actualidad intelectual añade *a lo real* es, en palabras de Zubirí, «*su* verdad»⁶⁸, hace que *sea* verdad. Pues si el acto formal de inteligir es «ser mera actualidad de lo inteligido en la intelección sentiente»⁶⁹, entonces no es acto, no es actualidad, no añade nada a lo real en su constitución física. Aquí la “mera actualidad” se refiere a la realidad de mi intelección como acto mío. Otro aspecto de esta actualidad es la que pertenece a la realidad de las cosas reales al estar “en” la inteligencia. Pero siempre se trata de *la misma* y

⁶⁷ SE, p. 114.

⁶⁸ IS, p. 230.

⁶⁹ IS, p. 168.

única actualidad: «La actualidad de la realidad es la misma actualidad de lo inteligido»⁷⁰.

En la mera actualización de la intelección sentiente la cosa real queda aprehendida como un “de suyo”, como formalidad de “realidad”, como algo “en propio”, con “autonomía”, formalidad que es un “prius” de la cosa, con lo cual tenemos que la cosa no se agota en su formalidad de realidad en ser inteligida sino que nos lleva a su *trascendentalidad*. Es por lo que «por inteligir lo que la cosa realmente es, diremos que la intelección es verdadera»⁷¹. Aquí se considera la intelección como fundamento de la “verdad real” porque lo que añade a la realidad es “su verdad” real. Sin realidad no “existiría”, no “habría” verdad; y sin intelección lo que se actualiza en la inteligencia no “sería” verdad. Considerando el momento de intelección podemos decir que «verdad es, la intelección en cuanto aprehende lo real presente como real»⁷². Pero la verdad es una cualidad de la intelección, sin embargo, realidad es una formalidad de la cosa misma. He aquí la diferencia entre verdad y realidad.

La «verdad real», “es verdad” porque es actualización que “ratifica” la realidad en cuanto presente en la intelección; “es real”, porque es la

⁷⁰ *IS*, p. 155.

⁷¹ *IS.*, p. 230.

⁷² *IS.*, p. 230.

realidad misma la que está en esta ratificación: es la realidad “lo que verdadea” en la intelección. Tocamos con ello con el otro momento que constituye a la “verdad real” fundamentándola. Este fundamento, para Zubiri, «significa aquello *que hace que haya* verdad en la inteligencia»⁷³. Por ello, lo que hace este fundamento, la realidad, sin inteligencia no “sería” verdad, pero sin este fundamento de realidad no “habría” verdad. A este fundamento, la realidad, le llama Zubiri: lo verdadero, «lo que “verdadea” en la intelección»⁷⁴, lo que da verdad.

Pero esta «realidad verdadera» remite siempre a la realidad *simpliciter*, a la verdadera realidad. Por eso se nos dice: «Pero lo que es inmediato y en lo que no cabe error, sino primaria verdad real, es en la mera remisión a esta realidad *simpliciter*, a algo que como “cosa” (en la acepción más laxa y libre del vocablo), y sea ella lo que fuere, está actualizado en sus notas como momentos reales suyos»⁷⁵.

Por todo ello, si el orden trascendental es para Zubiri el orden de la realidad⁷⁶ y como la verdad es algo posterior en el orden de la

⁷³ SE., p. 112. Ya en NHD se nos decía: «La verdad de la cosas se funda en el ser mismo de ella», p. 41. La realidad como ultimidad fundante del mundo también es considerada como *realitas mundificans*. «es la que efectivamente es la que *hace que haya* mundo», *Acerca del mundo*, Madrid: Alianza, 2010, p. 216. En la misma línea nos dirá en «Transcendencia y física» que la realidad absolutamente existente en el orden de las causas del mundo es la «hace que estas hagan», la fontanalidad de lo real, la realidad divina, cfr. Ibidem, p. 258.

⁷⁴ SE., p. 112.

⁷⁵ SE., p. 123.

⁷⁶ Cfr. SE., p. 372.

principalidad, entonces la verdad no es “lo” trascendental. No obstante como la cosa real se actualiza en sus notas en la intelección es por lo que inmediatamente nos señale Zubiri que:

«La verdad real, por ser una ratificación de la realidad propia de la cosa, es la rigurosa vía de acceso a la estructura de la realidad. Ahora bien; como la actualidad física de la realidad *simpliciter* en sus notas reales y, por consiguiente, su actualización intelectual, es compleja, resulta que en la remisión a aquella realidad queda abierto todo un ámbito de posibles dimensiones distintas de ratificación, es decir de verdad real. En su virtud, las distintas dimensiones de la verdad real, no son sino ratificaciones de las distintas dimensiones estructurales de la realidad *simpliciter* de la misma, y por tanto, la pluridimensionalidad de la verdad real no constituye tan sólo una pluralidad de vías de acceso a la realidad, sino la actualización intelectual de las distintas dimensiones propias de lo real en cuanto tal. Para descubrirlas, pues, es a la verdad real a lo que forzosamente habremos de recurrir»⁷⁷.

⁷⁷ SE., pp. 123-124.

Por todo ello, afirmamos que «la verdad real es el forzoso hilo conductor, no sólo para ir a la realidad *simplíciter*, sino también para descubrir sus dimensiones»⁷⁸. Las dimensiones que constituyen la “verdad real” son: patentización, seguridad y constatación. Patentización, como actualidad intelectual de la riqueza de la cosa real; seguridad, que es la actualización de la solidez interna de la cosa en la intelección; constatación, como manifestación intelectual de su efectivo estar siendo.

A la actualización interior de la cosa real en sus notas en tanto que despliega su riqueza interna se llama “manifestación”. Consiste en ser una manifestación como autorrealización por vía de interno despliegue. La cosa, pues, se actualiza internamente en sus notas y al mismo tiempo y a través de ellas se actualiza en respectividad ante la inteligencia: manifestación intelectual que consiste en *patentización*. La patentización a que aquí se refiere Zubiri no es la «desvelación» de Heidegger, sino tan sólo el cómo la cosa está actualizada a través de sus notas que la ponen al descubierto.

En otra dimensión, la cosa real al actualizarse en sus notas actualiza la unidad de su interna solidez. Esta actualización recibe el nombre de

⁷⁸ SE., p. 127.

“firmeza”. La actualización de la firmeza en la intelección se traduce en *seguridad*.

Finalmente, la actualización de la cosa en sus notas consiste en un *efectivo estar siendo*, su “efectividad”. La efectividad de la cosa actualizada en la intelección da lugar a la *constatación*⁷⁹.

Y serán, pues, estas dimensiones de la verdad real las que nos ofrezcan la estructural esencial de toda cosa real. Y será la inteligencia en su modulación de razón sentiente la que busque, desde el campo de referencia de estas dimensiones, qué serán las cosas en su profundidad, en su momento esencial. Es la fuerza de la imposición de la realidad la que nos determina a ejercer diversos modos de intelección. Poseídos por la verdad real ésta nos arrastra a tener que seguir inteliendo para aprehender en modos ulteriores de intelección como son el logos y la razón.

De este modo -siguiendo al profesor Víctor Tirado de San Juan- diremos: «“Realidad” no es una determinada zona de objetos sino algo cuyo sentido sólo podemos captar en la intimidad de nuestros actos intelectivos; es “realidad como formalidad”. Al igual que en Heidegger no hay ser sino *en* la intimidad del *Dasein*, sin que ello signifique que el ser es sólo por el *Dasein*. En Zubirí, sin la realidad humana no habría formalidad

⁷⁹ Cfr. *SE.*, pp. 127-134.

de realidad, y lo real subsistiría en su dureza ciegamente. De que hay una zona de realidad allende nuestra intimidad es algo de lo que sólo podemos tener *noticia* en nuestra intimidad; pero noticia fidedigna, puesto que la realidad aquende hace respecto esencial (es esencialmente respectiva) a la realidad allende. Esta estructura respectiva de lo real da razón del perfecto entramado que hay o debe haber entre los diversos modos de saber según Zubiri: la noología se enfrenta descriptivamente y desde la interioridad de mi mismidad a lo que la realidad del acto intelectual envuelve. Con ello habremos dado nuestros primeros pasos en metafísica, por ahora una metafísica noológica o descriptiva que no se aventura en las construcciones de la razón. Precisamente los intentos de dar razón de esta realidad aquende según sus propiedades transcendentales nos situarán en la metafísica -ahora ya sí- de razón. Si por el contrario nos proponemos *dar razón* de las estructuras talitativas de lo real aprehendido desde su fondo mundanal, nos habremos situado en la perspectiva de las ciencias particulares. Por último, la actitud científica regida por el interés genuinamente personal de rastrear los problemas concernientes a la realidad-fundamento a la que estamos estructuralmente vertidos (*re ligados*) por nuestra específica estructura antropológica (animal de realidades), constituirá el ámbito del logos racional teológico.

Es mérito indiscutible del pensamiento de Zubirí el haber articulado en extraordinaria coherencia sus descripciones y sus postulados pertenecientes a estas diversas actitudes. Llama la atención especialmente el transfondo teológico de una filosofía esencialmente vinculada a la radicalidad de la ciencia en todas sus vertientes. La alteridad enigmática inherente a nuestra mismidad, y que constituye quizá el argumento básico para rechazar el idealismo fenomenológico (y toda forma de idealismo, como errónea inversión de la verdadera escala de valores que debe hacer primar la *voluntad de verdad* -que es, a fin de cuentas, *voluntad de fundamentalidad*- sobre la *voluntad de ideas* -que en su negación de la alteridad mundanal puede derivar al menos en exacerbada *voluntad de mismidad*, voluntad de mí mismo, en soberbia de mí, en egoísmo transcendental»⁸⁰.

Por ello, ejerciendo la “verdad real” las cosas cobrarán gravedad para el pensar y volverá la vida intelectual a la sociedad. Hay que dejarse poseer por la verdad porque «En cuanto la realidad aprehendida está ratificada en la impresión misma, es verdad real. La ratificación es la fuerza de la realidad en la intelección. Y como esta intelección impresiva es mera actualización, resulta que no somos nosotros los que vamos a la verdad real, sino que la verdad real nos tiene por así decirlo en sus manos. No

⁸⁰ V. M. Tirado San Juan, *La verdad y la esencia en Edmund Husserl y Xavier Zubiri*. (Tesis doctoral). Madrid: Universidad Complutense, 1994. pp. 406-408. Cfr. *HD*, p. 245 y ss.

poseemos la verdad real sino que la verdad real nos tiene poseídos por la fuerza de la realidad»⁸¹.

Cuando me entrego a esa realidad en su verdad que se me dona, se abre un ámbito de posibilidades de realización como persona. El hombre tiene a la fuerza que apropiarse por opción alguna posibilidad, y en esa apropiación queda determinado en su realización. Y esta determinación de mi ser por parte de la realidad es la voluntad. Así, “voluntad de verdad” en “sentido latísimo” quiere decir que la voluntad se mueve en lo verdadero, en la realidad que le actualiza la inteligencia.

Pero voluntad de verdad en “sentido lato” es en el fondo lo que entendía Nietzsche por voluntad de verdad: «la veracidad con los otros o consigo mismo»⁸². No obstante, María Zambrano cuando se refiere a la verdad lo hace con mayor transparencia al hablar de Nietzsche como realidad hecha de “soledad enamorada” que sueña un hombre purificado, encendido de fuerza, con todo lo humano, que no prescinda de nada y sea encarnación de todo, un hombre que supere todos los ideales, un hombre veraz. Así, «esta audacia, este afán de verdad y veracidad, este desenmascaramiento constante de todo, no hubiera existido de no estar agujoneados por el amor

⁸¹ *IS.*, pp. 241-242.

⁸² *HD.*, p. 246.

más terrible, ardiente y decisivo. No habrían existido si Nietzsche no hubiera sido un enamorado.

Un enamorado de los hombres, de los hombres que no pudo convivir con ellos, porque su desmedido amor de una convivencia absoluta le disminuía cada vez más el número de seres con que tal exigente comunidad podía establecerse. Pero a más de esta exigencia amorosa, está el hecho social de que toda convivencia humana, hasta ahora, se ha sostenido en algo: en una moral común, en unas normas comunes, en unos dioses que se veneran juntos o en unos demonios a quienes se repudian al mismo tiempo. El hombre ha estado tan oculto para el hombre y tan lleno de temores, tan nublada su mente y mudo corazón, que apenas se ha manifestado directamente ante otro hombre»⁸³. Es el problema de la verdad del hombre. Pero de este hombre no tuvo Nietzsche una intuición total sino que se le fue revelando en su soledad. «Tuvo que apartarse a solas con su amor. “No quiero enviarme hoy más mensajeros, que no saben decirme lo que quiero”»⁸⁴.

Finalmente, voluntad de verdad en “sentido estricto” es aquella que se funda en la actualidad de lo real en la inteligencia. Y esta «voluntad de

⁸³ M. Zambrano, «La soledad enamorada», en *La confesión género literario*. Madrid: Mondadori, 1988, p. 77.

⁸⁴ Ibidem, p. 78. Cfr. *Cántico espiritual* de San Juan de la Cruz.

verdad real quiere más presencia de realidad en el hombre»⁸⁵. Desea el hombre más presencia, más verdad, porque optando por ella le sirve en su apropiación para realizarse como persona: hacerse más transparente, más diáfano. Voluntad de verdad es voluntad de amor. El acto formal de la voluntad es amor. Llegamos a ese momento del proceso de realización del hombre con la realidad en el cual Zubiri se refiere a la verdad como actualización de la realidad como “fundamentalidad” que es la posibilidad radical de mi propio ser. Esta fundamentalidad es Dios. Dios, la realidad absolutamente absoluta que es ultimidad de impelencia, posibilidad y fundamentalidad. Dios ha de ser efectivamente fundamento de mi ser, no realidad-objeto, pues la verdad ha de ser una verdad para mí. Es hacer mía la fundamentalidad, hacer que la realidad fundamento pase a ser estructura formal de mi vida. Es así como la verdad en su radicalidad nos muestra la estructura de la religación en que consiste la unidad de presencia del hombre y Dios. El hombre: hambre de realidad y sed de vida en la verdad de la presencia:

« Descubre tu presencia,
y máteme tu vista y hermosura.
Mira que la dolencia
de amor, que no se cura

⁸⁵ *HD*, p. 249.

sino con la presencia y la figura.
¡Oh cristalina fuente,
si en esos tus semblantes plateados
formases de repente
los ojos deseados
que tengo en mis entrañas dibujados!»⁸⁶.

ORTEGA Y GASSET: PERSPECTIVA Y VERDAD

Los problemas filosóficos son reflejo del problema en que consiste la vida. El problema de la vida es siempre “el” mismo: tener que realizarnos dejándonos arrastrar por el poder liberador de la transparencia de la verdad. Pero la *ejecutividad* del vivir no es siempre “la” misma, mandan las circunstancias: «Yo, soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella, no me salvo yo»⁸⁷. El pensador del *logos* del Manzanares, del regazo de los Campos de Ontígola, del horizonte del Guadarrama, de la luz del Escorial y su Claro del bosque, de la nostalgia-tiempo de los Campos Góticos, del hontanar sagrado de la luz del Mediterráneo... nos exhorta con palabra bíblica *Benefac loco illi quo natus es*, pues no hay cosa en el orbe por

⁸⁶ San Juan de la Cruz, *Cántico Espiritual*, B, 11, 12. *Vida y Obras de San Juan de la Cruz*, Edición de Crisógono de Jesús, O. C. D., Madrid: B. A. C, 1960, O. C., p. 833.

⁸⁷ J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote. Obras Completas*, Tomo I, Alianza Editoria, Madrid, 1983, 1987, p. 322.

donde no pase algún nervio divino. Así grita Heráclito: «¡Entrad, entrad! También aquí hay dioses». Goethe escribe a Jacobi: «Heme aquí subiendo y bajando cerros y buscando lo divino *in herbis et lapídibus*». Acerca del mundo confesaba Giordano Bruno: *est animal sanctum, sacrum et venerabile, mundus*. La tierra que pisan nuestras plantas es hontanar de divinidad. Y lo divino es amor. La filosofía, locura de amor. Meditar, salvar las apariencias, los fenómenos, con amor. Amor, arquitecto del mundo. Con amor hemos de salvar las circunstancias, las cosas mudas que nos rodean y se nos ofrecen en su humildad como ofrenda. Y marchamos entre ellas ciegos para ellas. No obstante, la vida es transparencia nos confiesa Ortega. La transparencia del claro de las cosas, su corazón blanco, templo él, que tiembla ante la presencia del hombre y su olvido. Lloro en silencio la circunstancia como llora al hombre «la doncella anónima que le ama en secreto, llevando en su blanco cuerpo un corazón que arde por él, ascua amarilla y roja donde en su honor se queman aromas»⁸⁸.

Amor, ese divino arquitecto que bajó al mundo. Creador de horizonte, *ordo amoris*, él mismo horizonte. Y los dioses están hechos de amor. Platón nos exhorta a ejercer la «locura de amor», la filosofía, afán de comprensión: ¿Del ser, de Dios, del Amor? Hemos comprendido el ser,

⁸⁸ *Ibidem*, p. 319.

una cosa, una persona, cuando ella nos da la vida, su vida, trozo de lo sagrado-divino que habita en las entrañas del mundo.

Ortega nos presenta meditaciones, reflexiones, salvaciones del Quijote para salvar la realidad humano-divina del hombre español. Meditaciones que no quieren que arda el corazón de Europa. Que España ha de ofrecer su perspectiva de amor, de creatividad, para la construcción de Europa. ¿Mi corazón se ha dormido? Está seca la noria del pensamiento europeo. El mundo ha perdido el pulso, ¿es que no tiene corazón?

«No, mi corazón no duerme.

Está despierto, despierto.

Ni duerme ni sueña, mira,

los claros ojos abiertos,

señas lejanas y escucha

a orillas del gran silencio»⁸⁹.

Ortega y Gasset y Antonio Machado desean que la verdad como autenticidad que hace transparentes sus vidas se albergue en el corazón de los españoles para poder ofrecerla a Europa y al Mundo. La perspectiva de España en su verdad es fundamental en la meditación del mundo. Ortega en su sueño sigue encendiendo con la claridad de las entrañas azules del

⁸⁹ A. Machado, *I. Poesías Completas*. Madrid: Espasa-Calpe, 1989, p.472.

Guadarrama la luz dorada del Escorial mientras nos sacude el temblor del aire diáfano del bosque. El agua de la vida de su razón le llega en un rumor débil en brazos del silencio. Salvémonos en un pensamiento de amor.

Esta filosofía de Ortega: “ciencia general del amor”, se fragua en gran manera en su diálogo con Edmund Husserl. Ambos, Husserl y Ortega, viven una común actitud fenomenológica. Tanto Ortega como Heidegger perciben la riqueza de posibilidades que encierra la fenomenología en su desarrollo. Fenomenología que desemboca en una lógica trascendental en Husserl; y fenomenología que echa raíces en la vida creando el raciovitalismo español.

Ortega echa en falta la unidad de sistema en la fenomenología trascendental. Para él, la filosofía de Husserl es un pensar de síntesis, en su correlación noésis-noema domina el logos sobre la vida. El mismo Ortega nos recuerda ya en 1925 que había que renovar desde sus raíces el problema del Ser. Esto había que hacerlo con un método fenomenológico, en unidad de sistema y partiendo de una realidad o fenómeno que fuera él mismo sistema: La vida humana. «De esta manera abandoné la fenomenología en el momento mismo de recibirla»⁹⁰.

⁹⁰ J. Ortega y Gasset, *La Idea de principio en Leibniz*, O. C., VIII, 273.

Es María Zambrano quien nos habla de la peculiaridad del sistema filosófico de Ortega: «los que hemos vivido escuchando sus lecciones día tras día, curso tras curso, y lo que consideramos su lección, la unidad de su enseñanza, que transcurrió idéntica a sí misma bajo la deslumbrante pluralidad de los temas desarrollados»⁹¹.

Unidad del sistema raciovitalista que está patente en el texto: «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo»⁹². La misma expresión “razón-vital” puesta en ejercicio, realizando su ejecutividad, es ya la puesta en marcha de la unidad de su pensamiento. Pues si analizamos la expresión nos encontramos cómo en la “razón-vital” se actualiza la vida como objeto de su filosofía. También hace acto de presencia la intelección en su modo propio de razón de la vida, la vida es logos. Ya sólo falta que nos asista la verdad en este acto de intelección vital. Verdad que en Ortega se modula como “verdad perspectiva”, ya que la vida, la realidad radical, mi vida, es perspectiva.

Y si continuamos con la descripción del llamado “slogan” raciovitalista: «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no la salvo yo»; tenemos, por una parte, la vida como realidad radical que está reflejada en el primer yo. La vida co-actualidad intelectual es esa corriente de unidad,

⁹¹ M. Zambrano: «La filosofía de Ortega y Gasset», en *Revista Anthropos*, Suplementos 2 (marzo-abril, 1987) 19. Cfr. C. Morón Arroyo: *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid: Ediciones Alcalá, 1968.

⁹² J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, op. cit., p. 322.

de ejecutividad del yo y la circunstancia o mundo que está expresada en la “y” y en el primer “yo”.

Por otra parte, el segundo “yo” no es nada como cosa, es una semicosa, es un subsistema del sistema total “yo y circunstancia”. Finalmente, queda el otro subsistema, la circunstancia o mundo; las cosas reales que he de salvar con el método de intelección, salvación, reflexión o meditación de la razón vital.

De este modo, la filosofía por la reflexión (de la vida) me salvará a mí y al mundo donde estoy inmerso dando sentido al yo y al mundo. Un yo concreto y un mundo concreto: mi yo (mi vida) y mi mundo⁹³.

Y es en esa coactualidad, coejecutividad, del yo y de su circunstancia donde nos asiste la verdad. Verdad “perspectiva”, ya que:

«La realidad, precisamente por serlo y hallarse fuera de nuestras mentes individuales, sólo puede llegar a éstas multiplicándose en mil caras o haces.

Desde este Escorial, riguroso imperio de la piedra y la geometría, donde he asentado mi alma, veo en primer término el curvo brazo ciclópeo que extiende hacia Madrid la sierra del Guadarrama. El hombre de Segovia, desde su

⁹³ Cfr. Gregorio Gómez Cambres, *La aurora de la razón poética*. Málaga: Ágora, 2000, p. 28.

tierra roja, divisa la vertiente opuesta. ¿Tendría sentido que disputásemos los dos sobre cuál de ambas visiones es la verdadera? Ambas lo son ciertamente por ser distintas. Si la sierra materna fuera una ficción o una abstracción, o una alucinación, podrían coincidir la pupila del espectador segoviano y la mía. Pero la realidad no puede ser mirada sino desde el punto de vista que cada cual ocupa, fatalmente, en el universo. Aquélla y éste son correlativos, y como no se puede inventar la realidad, tampoco puede fingirse el punto de vista.

La verdad, lo real, el universo, la vida -como queráis llamarlo-, se quiebra en facetas innumerables, en vertientes sin cuento, cada una de las cuales da hacia un individuo. Si este ha sabido ser fiel a su punto de vista, si ha resistido a la eterna seducción de cambiar su retina por otra imaginaria, lo que ve será un aspecto real del mundo.

Y viceversa: cada hombre tiene una misión de verdad. Donde está mi pupila no está otra: lo que de realidad ve mi pupila no lo ve otra. Somos insustituibles, somos necesarios. “Solo entre todos los hombres llega a ser vivido lo Humano” –dice Goethe. Dentro de la humanidad cada

raza, dentro de cada raza cada individuo, es un órgano de percepción distinto de todos los demás y como un tentáculo que llega a trozos de universo para otros inasequibles.

La realidad, pues, se ofrece en perspectivas individuales»⁹⁴.

Es “la” misma realidad para ti y para mí que se vive no “lo” mismo por ti y por mí ya que se nos ofrece en perspectiva. De este modo el raciovitalismo es un relacionismo, correlacionismo, y no un relativismo. Porque todos, al recibir o percibir la misma realidad, aunque desde distintos puntos de vista, somos necesarios para constituir esa misma realidad que es la vida de la cual participamos porque nos hace ser. Y para Ortega es mi vida la realidad radical⁹⁵, *pura actualidad*.

Ortega cuando escribe «Verdad y perspectiva», como capítulo de su obra *El espectador*, se siente un tanto inquieto por una de las cartas que recibe en la que se le indica: «Pero siento que se dedique usted exclusivamente a ser espectador»⁹⁶ nos confiesa que su alma de pensador «necesita respirar almas afines»⁹⁷. También Zambrano cuando está dolida porque no se le comprende señala que ella escribe para almas afines. Pues

⁹⁴ J. Ortega y Gasset, «Verdad y perspectiva» en *El espectador I*, O. C. II, p. 19.

⁹⁵ J. Ortega y Gasset, *¿Qué es conocimiento?* Madrid: Revista de Occidente, 1984, p. 84.

⁹⁶ J. Ortega y Gasset, «Verdad y perspectiva», *L. c.*, p. 15.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 16.

el espectador, el filósofo, sólo debería justificarse ante transparencia de la vida, pues es la vida la madre de la filosofía: «Y es que no es ante la Vida, ante lo que la Filosofía se debe justificar. Madre prolífica e infinitamente generosa, la vida no necesita de justificaciones de lo que ella misma ha creado, pues ya lo sabe hijo de su anhelo y de su necesidad. Y la Filosofía nació de esa necesidad que la vida humana (¿por qué no toda vida?) tiene de transparencia, de hacerse visible. Si la vida busca hacerse eterna, pide igualmente hacerse inteligible y no reposa sino en la transparencia; intimidad que busca hacerse visible; soledad que quiere ser comunidad en la luz. La Filosofía nacida de ese anhelo de transparencia no puede eludirla frente a sí misma. Y habiendo llegado a la madurez, su existencia se ha hecho visible, ha cobrado cuerpo, realidad frente a ella. Y repite hoy su pregunta primera frente a las cosas: quiere verse a sí misma»⁹⁸. Es la transparencia, la verdad de la vida la que debe justificar las acciones del hombre. Pero el hombre sigue justificando sus acciones por la utilidad de ellas.

Así responde Ortega a aquella carta llena de curiosidad por su ser de espectador:

⁹⁸ M. Zambrano: *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid: Alianza, 1989, p. 47.

«cuando la política se entroniza en la conciencia y preside toda nuestra vida mental, se convierte en un morbo gravísimo... Y esto, hacer de la utilidad la verdad, es la definición de la mentira. El imperio de la política, es pues, el imperio de la mentira. De todas las enseñanzas que la vida me ha proporcionado, la más acerba, la más inquietante... ha sido convencerme de que la especie menos frecuente sobre la Tierra es la de los hombres veraces.

Acentuar esta diferencia entre la contemplación y la vida – la vida con su articulación política de intereses, deseos y conveniencias-, era necesario. Porque El Espectador lleva una segunda intención: él especula, mira –pero lo que quiere ver es la vida según fluye ante él...

La historia de la ciencia del conocimiento nos muestra que la lógica, oscilando entre el escepticismo y el dogmatismo, ha solido partir siempre de esta errónea creencia: el punto de vista del individuo es falso. De aquí emanaban las dos opiniones contrapuestas: es así que no hay más punto de vista que el individual, luego no existe la verdad –escepticismo: es así que la verdad existe, luego ha

de tomarse un punto de vista sobreindividual-racionalismo.

El Espectador intentará separase igualmente de ambas soluciones, porque discrepa de la opinión donde se engendran. El punto de vista individual me parece el único punto de vista desde el cual puede mirarse el mundo en su verdad. Otra cosa es artificio»⁹⁹.

La verdadera libertad de la vida quiere Ortega que la recibamos de la transparencia del corazón. «El Espectador *mirará el panorama de la vida desde su corazón (...). Pero lo nuevo, lo nuevo que hacia la vida viene, sólo podemos escrutarlo inclinando el oído pura y fielmente a los rumores de nuestro corazón*»¹⁰⁰.

Ortega como buen fenomenólogo de la verdad enriquece la ἀλήθεια griega introduciéndola en las entrañas de la vida haciéndola transparente y dejando que ella misma fluya ante sus ojos. Pero percibe también que la filosofía de la representación, de la reflexividad de la conciencia, no deja que la vida se pueda ver a sí misma. La opacidad de la conciencia cubre de sombras la inteligencia humana. El hombre se conforma con una realidad de segundo orden, con una vida que no es vida.

⁹⁹ J. Ortega y Gasset, «Verdad y perspectiva», *L. c.*, pp. 16-18.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 20.

Por ello, en el diálogo Husserl-Ortega éste se pregunta que si el modo radical de intelección es la conciencia. Pero resulta que la conciencia no es una facultad sino una cualidad de algunos actos psíquicos. Lo que en verdad existe es el hombre que realiza actos psíquicos y estos poseen la cualidad de conscientes, inconscientes, etc... De este modo, la conciencia como sustantividad, como cosa no existeⁱ.

Ortega no consiente que la conciencia pura, trascendental, una realidad de segundo orden, suplante a la reflexividad o ejecutividad propia de la vida. Porque,

«La Fenomenología consiste en describir ese fenómeno de la conciencia reflexiva que contempla aquella sin “tomarla en serio”, sin acompañarla en sus *posiciones* (Setzungen), suspendiendo su ejecutividad (epokhé). A esto opongo dos cosas: 1, que suspender lo que yo llamaba el carácter ejecutivo (vollziehender Charakter) de la conciencia, su *ponencialidad*, es estirparle lo más constitutivo de ella, y por tanto *de toda conciencia*; que suspendemos la ejecutividad de una conciencia por otra, la reflexiva, lo que Husserl llama “reducción fenomenológica”, sin que esta tenga título superior ninguno para invalidar la conciencia primaria y reflejada; 3, se deja,

en cambio a la conciencia reflexiva que sea ejecutiva y que ponga con carácter de *ser absoluto* la conciencia primaria, llamando a esta Erlebnis o vivencia. Esto muestra precisamente cómo *toda* conciencia tiene validez ejecutiva y no tiene sentido en cuanto son conciencia, invalidar una con otra»¹⁰¹.

Pues la vida que es co-ejektividad del yo con las circunstancias no puede ser sustituida por una ejecutividad de la conciencia pura, cosa más alejada de la transparencia de la vida. Con ello, la principialidad objetiva la posee la vida y no la conciencia.

Husserl, como buen matemático, defiende una filosofía como modo de saber absoluto, una ciencia estricta, un saber puro (noesis) y un objeto puro (noema). Saber absoluto que olvida el saber existencial de la vida y del corazón. Por ello, su discípulo Martín Heidegger, gracias a las posibilidades que encierra la fenomenología¹⁰², crea la “ontología existencial” como contrapunto de la falta de referencia a la existencia de la fenomenología trascendental. En ella el hombre será el comprensor del ser¹⁰³, una realidad humana abierta a la verdad del ser y su libertad.

¹⁰¹ J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz*, O. C. VIII, nota de la página 274. Cfr. X. Zubiri, *IS.*, op. cit., p. 21.

¹⁰² M. Heidegger, *El Ser y el Tiempo*. México: F. C. E., 1974, pp. 37-49.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 13

Sin embargo Zubiri, discípulo de Ortega, sí avanza en radicalidad en orden al pensamiento sobre las cosas de la vida gracias a las indicaciones del maestro. Ciertamente la intelección zubiriana no está separada de la vida. Él también defiende la unidad de vida y razón, pero el horizonte mental de la “intelección sentiente” es más radical que el horizonte de la “razón vital”. Pues, la “razón vital” es posterior en principialidad a la “intelección primordial de realidad”. Tampoco será la vida la realidad radical, como defiende Ortega, sino la realidad en cuanto realidad. La vida no es otra cosa sino la realidad vivida, la vida de la realidad. El hombre es problema de realización, y al realizarse hace su realidad, vive. La vida llega siempre tarde; la principialidad no es cuestión temporal sino de fundamentalidad.

De todo esto podemos afirmar que también Zubiri, desde el horizonte abierto de la intelección sentiente, defiende la unidad de vida y pensamiento que se ejerce cuando nos realizamos viviendo. Así pues, nuestra vida es una reactualización de nuestra realidad, una autoposición de nuestra realidad; es la realidad vivida. Su verdad adopta la forma de verdad-real. Pues para que haya, como afirma Heidegger, verdad como desvelación anteriormente nos ha de estar presente la realidad.

Para Heidegger la *a-letheia*, patencia, significará “desvelación”¹⁰⁴. La misión del pensar será expresar la llegada del ser. Pues lo grave de nuestra época grave está en que no pensamos, y pensar consiste en pensar el ser en cuanto ser. Y el ser no llega porque no se desvela ya que andamos entre entes, en la metafísica, y no en la ontología, en el ser. Veámoslo más detenidamente.

VERDAD Y LIBERTAD EN HEIDEGGER.

Inteligencia, realidad y verdad en su unidad conforman el sistema estructural del pensamiento de Zubiri. La verdad adopta en él la forma de “verdad real”. La “intelección de realidad” asume, avanzando en retroceso, a la “comprensión del ser” en Heidegger, cuya verdad se modula como “desvelación”.

Pero antes de entrar directamente en el tema de la verdad hemos de enmarcar el pensamiento de Heidegger en el ámbito u horizonte fenomenológico donde se desarrolla. Él rompe con su maestro Edmund Husserl que quiere hacer de la filosofía un modo de *saber absoluto*, una ciencia absoluta. Husserl defiende que las cosas se dan inmediatamente a la «conciencia» humana. Pues como la psicología no podía aprehender la

¹⁰⁴ M. Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., p. 23.

esencia de la conciencia y los modos de presentarse los objetos a ella, era necesaria una fenomenología pura que se constituyera en una ciencia que no tratara sobre los hechos sino sobre esencias. Por ello la fenomenología es una ciencia *eidética*, versada no sobre fenómenos reales, sino irreales. Así nos afirma:

«(...) aquí se fundará la fenomenología pura o trascendental no como una ciencia de hechos, sino como una ciencia de esencias (como una ciencia eidética); como una ciencia que quiere llegar exclusivamente a “conocimientos esenciales” y no fijar, en absoluto, “hechos”. La reducción correspondiente, que conduce del fenómeno psicológico a la “pura esencia” (...), es la *reducción eidética*.

En segundo lugar, se caracterizarán los fenómenos de la fenomenología trascendental como irreales»¹⁰⁵.

En Heidegger no hay lugar para aquella sustantivación de la conciencia, pura, ni para la imagen de una intencionalidad, que no era entidad de por sí, sino la esencia, la propiedad de una conciencia que se aprehende a sí misma, como “pura subjetividad” que al tornarse trascendental será la

¹⁰⁵ E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: F. C. E., 1985, p. 10.

fundadora de la realidad, dando sentido o validez a cualquier objeto. Heidegger, por su parte, defenderá que lo propio del pensar humano no es ejercer la «conciencia trascendental husserliana» sino la «comprensión del ser»¹⁰⁶. Comprensión como apertura al ser. De ahí que Heidegger afirmara que la tarea del pensar será «pensar el ser»¹⁰⁷.

Así pues, la verdad en Heidegger no será una «evidencia de esencias puras» al estilo del pensar de Husserl sino «desvelamiento del ser». Por eso todo el planteamiento de la verdad necesita dilucidar el problema latente en la obra de Heidegger *Identidad y Diferencia* en la que ciertamente se afirma la identidad entre ser y pensar pero también la diferencia entre ser y ente.

Ciertamente, Martín Heidegger dedica su vida a la investigación de “la cuestión del ser”. Por ello, ya en edad avanzada nos ofrece, una vez más, su pensamiento acerca de la *Seinsfrage, la cuestión del ser*, en el *Seminario de Le Thor* que impartió en 1969. Como es habitual en él, comienza su exposición con su irrenunciable pregunta; en este caso la pregunta es así formulada: « ¿Qué significa “cuestión del ser”? »¹⁰⁸. Con su respuesta quiere acabar con la perdurable falta de comprensión, según él, de su libro

¹⁰⁶ Cfr. M. Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., pp. 160 y ss.

¹⁰⁷ Cfr. M. Heidegger, *Qué significa pensar*. Buenos Aires: Ed. Nova, 1958.

¹⁰⁸ M. Heidegger, *Seminario de Le Thor* (1969). Córdoba (Argentina): Alción Editora, 1995. Título original: “Séminaire du Thor 1969”, en *Questions IV*, París, 1976.

Sein und Zeit. Pues nos comenta que cuando se dice “ser”, siempre se ha entendido esta palabra en sentido metafísico en cuyo ámbito se habla del problema del ser del ente, del ser como fundamento del ente. Pero el verdadero problema, defiende Heidegger, es ontológico: se trata del “ser en cuanto ser” aparte del ente.

Por eso, al hablar del ser y escuchar su palabra no podemos interponer nuestra sombra a su *luz* y quedar como meros representantes y no como verdaderos compresores del ser, abiertos a su verdad. Es necesario, pues, en la *facticidad* de nuestra vida que nuestro λόγος distinga entre “nominación” y “enunciación”. La nominación, ὀνομάζειν, nombra una cosa por su nombre, manera apropiada para hablar del fenómeno, φαινόμενον, lo que se muestra por sí mismo. Por el contrario, la enunciación es un “decir algo de algo”, λέγειν τι κατά τινος.; es lo propio de considerar la cosa como ὑποκείμενον, es *eso de lo cual* hablamos. El ente para el griego «es precisamente: τὰ ἀλήθεια, lo abierto en lo desoculto; eso a lo que, por un momento, se rehúsa el claro; él es τὰ φαινόμενα, lo que se muestra por sí mismo»¹⁰⁹. Como el que nombra sólo interviene *para desaparecer* ante el ente, tenemos que el ente es fenómeno puro.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 19.

Por ello, para el griego los entes, lo que entra en presencia, y los fenómenos, lo que se muestra por sí-mismo, forman unidad. Sin embargo en el racionalismo el sujeto se interpone en esta unidad. De ahí que, cuando para los griegos las cosas aparecen, para Kant y la filosofía moderna, desde Descartes, las cosas me aparecen. En palabras de Hegel, Descartes alcanza un *suelo firme* para el pensar¹¹⁰. Pero lo que consigue es abandonar el suelo del pensar, la cosa del pensar, por la firmeza. Firmeza que viene del punto firme de la percepción, de la conciencia. El saber se convierte en percepción y el hombre será instalado en su posición de *representante* del saber. El hombre moderno solamente se habla a sí mismo, ha olvidado la verdad de la presencia:

«Volviendo desde aquí a los fenómenos, se plantea la siguiente pregunta: ¿por qué son posibles los φαινόμενα? Respuesta: por la ἀλήθεια. Los griegos son la humanidad que vive inmediatamente en la apertura de los fenómenos –por la expresa capacidad ek-stática de dejarse dirigir la palabra por los fenómenos (el hombre moderno, el hombre cartesiano, *se solum alloquendo*, sólo se dirige la palabra a sí mismo)»¹¹¹.

¹¹⁰ Cfr. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, vol. 3. México: FCE., 1985, p. 258.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 22.

Los griegos, pues, en su ser, pertenecen a la ἀλήθεια, donde el ente se desvela en su fenomenalidad, porque tienen la capacidad ek-stática de dejarse dirigir la palabra por los fenómenos. En este ámbito de unidad del *ente en cuanto revelado y fenómeno* en que vive inmersa la humanidad griega nace la filosofía. Y nos preguntamos con Heidegger: ¿hay algo que hace necesaria la filosofía como búsqueda del ser del ente? Los griegos vivían sumergidos por la entrada en presencia de lo presente que les hace preguntarse por el presente en cuanto presente; existían, *admirados* por la presencia de lo presente, vivían un exceso de presencia de la ἀλήθεια¹¹².

En verdad los griegos están ocupados *en* la ἀλήθεια; pero es *con* la ἀλήθεια que están ocupados los más griegos entre los griegos, los filósofos; sin llegar a plantearse, sin embargo, la *cuestión de* la ἀλήθεια (como tal)¹¹³.

En su conferencia, vuelve Heidegger a plantearse una nueva pregunta en la dirección de la verdad del ser del ente. En este caso la finalidad de la pregunta busca como respuesta la descripción de cómo la verdad surge para los griegos. La respuesta es: bajo la mismidad del pensar y el ser, τό

¹¹² Platón, «Muy propio del filósofo es el estado de tu alma: la admiración. Porque la filosofía no conoce otro origen que este», *Teeteto* 155d.

¹¹³ Cfr. M. Heidegger, *Seminario de Le Thor 1969, op. cit.*, p. 24.

αὐτό, de νοεῖν y εἶναι como está dicho en el poema de Parménides. «Una de las frases de Parménides dice así:

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

“Lo mismo es en efecto percibir (pensar) que ser”¹¹⁴.

Aquí, lo distinto, pensar y ser, se piensan como lo mismo. ¿Qué quiere decir esto? Algo totalmente distinto respecto a lo que solemos conocer como enseñanza de la metafísica, a saber, que la identidad pertenece al ser. Parménides dice que el ser tiene su lugar en una identidad. ¿Qué significa aquí identidad? ¿Qué quiere decir en la frase Parménides la palabra τὸ αὐτό, lo mismo? Parménides no nos da ninguna respuesta a esta pregunta. Nos sitúa ante un enigma que no debemos esquivar. Tenemos que reconocer que en la aurora del pensar la propia identidad habla mucho antes de llegar a ser principio de identidad, y esto en una sentencia que afirma que pensar y ser tienen su lugar en lo mismo y a partir de eso mismo se pertenecen mutuamente.

Sin darnos cuenta, acabamos de explicar τὸ αὐτό, lo mismo.

Interpretamos la mismidad como mutua pertenencia»¹¹⁵.

¹¹⁴ Parménides, Fr. 8, 34.

¹¹⁵ M. Heidegger, *Identidad y Diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1988, pp. 67 y 69. Cfr. Parménides, Frag. 3. Cfr. G. S. Kirk y J. E. Raven, *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Ed. Gredos, 1974, p. 377.

Y es en *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica* donde se pone de manifiesto la identidad y diferencia entre ser y ente:

«Para nosotros, el asunto del pensar es lo mismo, y por lo tanto, el ser, pero el ser desde la perspectiva de su diferencia con lo ente»¹¹⁶.

Pues se habla siempre de la co-pertenencia de ser y hombre o de pensar el ser, pero es problema óntico o de la metafísica el pensar el ser como estructura del ente y otra muy distinta el estudio autónomo del ser en cuanto ser aparte del ente. Distinción que dará lugar a la diferencia entre verdad óntica y verdad ontológica

También se busca en el horizonte del pensar griego, según Heidegger, el modo propio del saber en la unidad de la mismidad parmenídea y del logos heraclíteo, pues ambos *nombran* esa *donación* en la que el ser del ente se da. Pero siempre se mueve el griego en el ser del ente. Por ello, nos dirá Heidegger un tanto cansado: «Hemos partido de la pregunta. ¿Qué significa *Seinsfrage*? Comprendida de manera metafísica como pregunta por el ser del ente, *esta* pregunta conduce precisamente a que la pregunta por el ser *en cuanto ser* nunca llegue a ser planteada»¹¹⁷.

¹¹⁶ M. Heidegger: *Identidad y Diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1988, p. 109.

¹¹⁷ M. Heidegger, *Seminario de Le Thor, 1969, Op. cit.*, p. 25.

Por ello, plantea en la primera lección del Seminario la investigación del *ser en cuanto ser* desde su obra *Ser y Tiempo*: « ¿Qué significa ahora *Seinsfrage* en *Ser y Tiempo*? En *Ser y Tiempo* la pregunta no es: ¿qué es el ente?, sino: ¿qué es el “es”?»¹¹⁸.

Para prevenir el equívoco de entender el problema de la metafísica que trata del *ser del ente* con el problema ontológico que trata del *ser en cuanto ser*, Heidegger después de *Ser y Tiempo* reemplaza la locución “sentido del ser” por la de “verdad del ser”. Para llegar a esta verdad o manifestación del ser se ha de comenzar, como él hace, por utilizar el *método* de la *destrucción* en el sentido estricto de *destruere*, de deshacer y no desvastar. Lo deshecho en este *destruere* es lo que recubre el sentido del ser, las estructuras acumuladas unas sobre otras y que “ocultan” el sentido del ser. Por esta de-construcción es por lo que, en la historia de la metafísica, el pensamiento puede seguir la historia del ser mismo y emprender el siguiente paso de su camino: la consideración del *ser en cuanto ser*. El ocultamiento del ser no consiste en el olvido del ser pues el ser no está “sujeto al olvido” sino que, en tanto y por cuanto es manifestación, *él mismo se oculta*.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 27.

Ya Heráclito, el oscuro, indicaba: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ¹¹⁹, el ser, la verdad, ama ocultarse, el ocultarse es el corazón mismo del movimiento de aparecer. Nos viene al recuerdo Heidegger cuando decía de sí mismo: “Yo soy un teólogo”; era la época de Marburgo, anterior a la composición de *Ser y Tiempo*. Ciertamente, su tesis de la “comprensión del ser” conlleva una fuerte carga bíblica. Resuenan las palabras de Isaías: “Nuestro Dios es un Dios escondido”, por ello clamaba: «Buscad al Señor mientras se deja encontrar»¹²⁰. Es por lo que, en el frontrispicio de la Catedral de la Sagrada Familia, Gaudí nos muestra a Isaías, símbolo de la verdad del ser y su ocultamiento, indicándonos que no hay que adorar al Ser ni en este monte, templo, ni en el otro, sino en espíritu y en verdad. El Ser, el Único, la Verdad, se oculta apareciendo en el corazón sereno, en el claro del bosque y su silencio, él mismo templo. Sin embargo, nuevamente hoy, nuestro Dios sigue con su eterno juego de mostrarse a los hombres a media luz.

En realidad de verdad, en *Ser y Tiempo* se defiende esta dirección de ser el corazón del hombre, el Dasein, el lugar de la posibilidad de un pensamiento no metafísico del ser y del tiempo. Pensamiento ontológico que es posible mediante el análisis de la temporalidad del Dasein. Pues el carácter esencial de esta temporalidad reposa en el *ek-stase*, es decir, la

¹¹⁹ *Frag.* 123.

¹²⁰ *Isaías*, 55, 6.

apertura fundamental del Dasein en la verdad, en la que se origina toda temporalidad. A este respecto, en un diálogo mantenido entre Martín Heidegger y Richard Wisser, preguntaba éste al profesor de Friburgo, pensador del «ser en cuanto ser»: «¿En qué forma puede realizarse su filosofía hoy en día con respecto a una sociedad concreta, con todas sus numerosas dificultades y angustias, urgencias y esperanzas? ¿O es que tienen razón aquellos de sus críticos que afirman que Martín Heidegger se ocupa tan concretamente del “ser” que por ello ha sacrificado la *conditio humana*, el ser del *hombre* en sociedad y la persona? A ello responde Heidegger: Esta crítica es un gran malentendido, pues la pregunta que interroga por el ser y el desarrollo de esta pregunta suponen precisamente una interpretación del *ser-ahí*, es decir, una determinación de la esencia del hombre. Y la idea que está a la base de mi pensamiento es que el ser, es decir, la manifestabilidad del ser, *necesita* del hombre, y que al contrario, el hombre sólo es hombre en tanto está en la manifestabilidad del ser. Así debería quedar liquidada la pregunta de hasta qué punto me ocupo solamente del ser y he olvidado al hombre. No es posible preguntar por el ser sin preguntar por la esencia del hombre»¹²¹.

¹²¹ R. Wisser, *Martín Heidegger al habla*. Madrid: Studium, 1971, pp. 73-74.

Por ello, certeramente en este sentido y de acuerdo con la respuesta dada por Heidegger se nos ofrece un texto de él que afirma la tesis de la unidad de su pensamiento:

«Así es como me vi llevado al camino de la pregunta por el ser, iluminado por la actitud fenomenológica de una manera renovada y distinta a cuanto me inquietaban los problemas surgidos de la disertación de Brentano. Pero el camino del preguntar sería más largo de lo que yo sospechaba, y requirió de muchas paradas, de muchos rodeos y desvíos»¹²².

De este modo, primeramente Heidegger presenta el ser como necesitado del hombre, así lo hace inicialmente en su obra en su obra *Ser y Tiempo* (1927), pero a partir de la *Carta sobre el Humanismo* (1947) existe una inflexión en su pensamiento, la llamada «*Kehre*» heideggeriana, donde será el ser el que fundamente al hombre¹²³. Pero apreciamos en este diálogo con R. Wisser cómo Heidegger afirma la unidad del ser y el hombre sin tener que defender una prioridad del uno sobre el otro, pero también somos conscientes que su exposición la tiene que realizar en dos partes, inclinándose bien por la dominancia del hombre o bien por la primacía del

¹²² M. Heidegger, «Mi camino en la fenomenología», en *Tiempo y Ser*. Madrid: Tecnos, 1999, p. 100. Cfr. M. I. Aisa, *op. cit.*, p. 29.

¹²³ Cfr. L. E. de Santiago Guervós, «La *Kehre* heideggeriana y sus implicaciones hermenéuticas», *Thémata*, 4 (1987), pp. 117-129.

ser, lo cual daría lugar a la interpretación crítica de un primer y segundo Heidegger. No obstante, a pesar de las palabras de Heidegger en este diálogo, estamos en nuestro derecho en afirmar la tesis, patente en sus escritos, que verdaderamente existe una «vuelta o giro» de tal fuerza en su pensamiento que llega a ser «el ser en cuanto ser» quien determine y constituya la esencia del hombre. Esta tesis determina en parte nuestro estudio sobre la verdad en Heidegger. Pero no podemos olvidar, repetimos, esa unidad de fondo entre el *Dasein* y el ser, la co-pertenencia del uno al otro:

«La mutua *pertenencia* del hombre y ser a modo de provocación alternante, nos muestra sorprendentemente cerca, que de la misma manera que el hombre es dado en propiedad al ser, el ser, por su parte, ha sido atribuido en propiedad al hombre»¹²⁴.

Pero hemos de fijarnos cómo ya en las palabras dialogantes de Heidegger en las que se nos dice que en el ser, es decir, en la manifestabilidad del ser -afirmando la igualdad entre el ser y su manifestabilidad- está presente el problema de la verdad como acontecimiento, manifestabilidad, o desvelamiento del ser. Pues el tema de

¹²⁴ M. Heidegger, *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1988, p. 85.

la verdad es tesis fundamento como hilo conductor en el camino de acceso al ser, lo cual se ratifica si completamos la cita de Heidegger presentada en su escrito *Mi camino en la fenomenología*, pues en él nos confiesa cómo el impartir un seminario sobre las *Investigaciones Lógicas* de Husserl le fue muy fructífero porque en el desarrollo de sus clases se percató de la fuerza de la verdad como desvelamiento:

«Allí es donde me percataría -llevado primero más por un presentimiento que por una inteligencia fundada de la cosa- de lo único esencial, a saber, que lo ejecutado en relación con la fenomenología de los actos de conciencia como el darse a ver los fenómenos a sí mismos es lo que viene pensado por Aristóteles y en todo el pensamiento y existencia griegos como *Αλήθεια*, como el desocultamiento de aquello que hace acto de presencia, como su “desalbergarse”, su mostrar-se. Lo que las investigaciones fenomenológicas habían encontrado de manera nueva como sustentación del pensar se probaba como el rasgo fundamental del pensamiento griego, si es que no de la filosofía en cuanto tal.

Y cuanto más clara se me hacía esa intelección, con tanta mayor fuerza surgía la pregunta: ¿De dónde viene y cómo

se determina aquello que ha de ser experimentado, de acuerdo al principio de la fenomenología, como “la Cosa misma”? ¿Se trata de la conciencia y de su objetividad, o del ser del ente en su desocultamiento y en su acción de ocultarse?

Así es como me vi llevado...»¹²⁵.

En el texto nos invita a considerar que el desvelamiento del ente supone ocultarlo enteramente. Pues el “dejar-ser” en Heidegger es en sí, simultáneamente ocultar. Con ello tenemos que la pregunta inicial por el problema del ser del ente se ve inmersa en la ambigüedad como estructura manifestada en la *identidad y diferencia* entre ser y ente. Ambigüedad, que, como indicamos, Heidegger intenta salvar con la consideración del ser en cuanto ser.

Heidegger en su camino hacia el ser, guiado por la fuerza de la verdad, estructura su estudio acerca de ella haciendo primeramente una exposición crítica o especie de deconstrucción de las concepciones tradicionales sobre la verdad para posteriormente defender su tesis: la transparencia del corazón de la verdad es el ella misma libertad.

¹²⁵ Cfr. M. Heidegger, «Mi camino en la fenomenología», *L. c.*, p. 100.

- La verdad como «rectitud» y la verdad como «adecuación».

Heidegger hace responsables de la pérdida de la verdad, sobre todo, a Platón y a Aristóteles. Pues, como veremos, aunque en *Ser y Tiempo* hace responsable en primer término a Aristóteles del desvío de la verdad, posteriormente en la *Doctrina de la verdad según Platón* descargará la responsabilidad sobre el maestro.

Platón ciertamente realiza la sustitución del “Ser” de Parménides por la “Idea”. Y según Platón, la “Idea” lleva una fuerza etimológica y una significación que es a ella a lo que se debe mirar. De ahí que nos diga:

«Es, pues, la idea lo que se debe, propiamente, remirar.

La “idea” es vista que nos proporciona vistas sobre lo que está siendo en presencia esencial. La “idea” es aparecer puro, en el sentido de la expresión “el Sol aparece”. La idea no está para hacer “aparecer” (detrás de sí) otra cosa; ella misma es lo apareciente; sólo le importa su propio aparecer.

La idea es lo compareciente.

La esencia de la idea se cifra en su parecencia y videncia.

Es esta la que lleva a su perfección la presencia, a saber: la

presencia de lo que un ser, cada ser, es. En el “qué es” es donde cada ente hace acto de presencia esencial. Mas presencia constituye, justamente, la esencia del ser. Por esto, según Platón, el ser tiene puesta su esencia propia en el “qué-es”»¹²⁶.

Pero es de gran utilidad cotejar esta traducción con la realizada por Helena Cortés y Arturo Leyte:

«La auténtica reflexión concierne a la *idea*. La “idea” es el aspecto prestado por la visión a todo lo que se presenta. La *idea* es el puro resplandor en el sentido de la expresión: <luce el sol>. La “idea” no deja “aparecer” a ninguna otra cosa (tras ella), sino que ella misma es lo que resplandece, al cual sólo le importa y el cual sólo consiste en su propio resplandor. La *idea* es aquello que puede resplandecer. La esencia de la idea reside en la posibilidad de resplandecer y de hacer que algo sea visible. Ella consuma la venida a la presencia, concretamente la venida a la presencia de aquello que sea en cada caso un ente. En el qué-es de lo ente aquello viene en cada ocasión a la presencia. Pero la venida a la

¹²⁶ M. Heidegger, *La doctrina de la verdad según Platón*. Traducción de Wagner de Reina y D. García Bacca. Universidad de Santiago de Chile, 1958, p.138.

presencia es en general la esencia del ser. Por eso, para

Platón, el ser tiene su auténtica esencia en el qué-es»¹²⁷⁶.

Con el conocimiento de las dos traducciones quedamos más enriquecidos y podemos apreciar cómo la verdad se aleja de las cosas y se refugia en las ideas, las cuales son puro aparecer sin que tras ellas aparezca nada. De la verdad de las cosas como manifestación o aparición de las mismas hemos llegado con Platón a la verdad como “apariencia”, pues la verdad es de las cosas pero la verdadera realidad la poseen las ideas. Las cosas son sólo reflejo y participación de las ideas las cuales poseen la esencia de las cosas.

Consecuentemente, la verdad de las cosas no ha de buscarse en ellas, pues son reflejo o imágenes de las ideas, sino en las cosas mismas que en Platón son las ideas. Y esa búsqueda de la verdad conlleva toda la *Paideia*, educación, platónica. Pues el hombre ha de ser educado en su dirigir la mirada con rectitud hacia las idea correspondiente de cada cosa. Es el comienzo de la historia de la verdad como *rectitud*, como *ὀρθότης*. Por ello Heidegger afirma que:

¹²⁷ M. Heidegger, *La doctrina platónica de la verdad*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Madrid, 2000, p. 188.

«aun dentro de la caverna, el libertado, al quitar la mirada de las sombras y ponerla en las cosas, enderezábala a lo que es “más ser” que las cosas mismas»¹²⁸, en referencia a las palabras de Platón: «así que, vuelto a lo que es más ser, miraría más rectamente»¹²⁹.

«Todo depende -concluye Heidegger- del *ὀρθότης*, de la rectitud o corrección de la mirada»¹³⁰. Tras esta rectitud se puede realizar la *ὁμοίωσις* o adecuación: una concordancia del conocimiento con la cosa misma.

Además en Platón se inicia la ubicación de la verdad en el hombre iniciándose, de este modo, la subjetivación de la verdad del ser. De ahí surge, como adelantábamos, el problema educativo del hombre. He aquí las palabras de Platón: «En esta modificación de la esencia de la verdad se consume al mismo tiempo una transformación del lugar de la verdad. Como desocultamiento, sigue siendo todavía un rasgo fundamental del ente mismo. Por el contrario, como corrección del “mirar” se convierte en la marca distintiva del comportamiento humano en relación con lo ente»¹³¹.

Con respecto a Aristóteles, hay que decir que Heidegger ya en *Ser y Tiempo* le culpa de haber referido la esencia de la verdad al juicio. Pero

¹²⁸ M. Heidegger. *La doctrina de la verdad según Platón*. Universidad de Santiago de Chile, *op. cit.*, p. 146.

¹²⁹ Platón, *Politeia* VII, 515 d, 3-4.

¹³⁰ M. Heidegger, *La doctrina platónica de la verdad*, *op. cit.*, p. 192.

¹³¹ *Ibidem*, pp. 192-193.

aquí en *La doctrina platónica de la verdad* sigue haciéndole responsable del desvío del lugar de la verdad desde las cosas al juicio. Así se expresa:

«En Aristóteles sigue reinando todavía la misma ambigüedad en la determinación de la esencia de la verdad. En el último capítulo del libro noveno de la *Metafísica* (*Met. O*, 10, 1051a, 34 ss.), en donde el pensamiento aristotélico sobre el ser de lo ente llega a su cima, el rasgo fundamental de lo ente, y que domina sobre todas las cosas, es el descubrimiento. Pero al mismo tiempo, Aristóteles puede decir: “De hecho lo falso y lo verdadero no están en las cosas (mismas)... sino en el entendimiento”»¹³².

Desde ahora el pensamiento occidental concebirá la verdad no como descubrimiento sino como rectitud, contraponiéndose a lo falso con respecto a la rectitud enunciativa.

Heidegger lleva a cabo un minucioso análisis en *Ser y Tiempo* sobre la verdad como adecuación:

- La verdad-adecuación consiste en una relación especial ya que toda relación no es adecuación.

¹³² *Ibidem*, pp. 193-194.

- Es una relación “tal-como”. Relación en la que ha de cumplirse una igualdad.
- La igualdad se alcanza al hacerse igual el contenido ideal del juicio a la cosa conocida.
- Para que la relación sea verdadera ha de ser comprobada.
- «La comprobación entraña únicamente el “ser descubierto” del ente mismo, *él* en el “cómo” de su “estado de descubierto”. Éste se verifica mostrándose el “objeto” de la proposición, esto es, el ente mismo, *como él mismo*. Verificación significa: *mostrarse los entes en su entidad*. La verificación se lleva a cabo sobre la base de un mostrarse los entes»¹³³.

A la verdad como adecuación subyace la verdad como desvelación o descubrimiento. Pues en la misma obra se nos dirá que la verdad como concordancia tiene su origen en el “estado de abierto” y que es la forma misma de ser del “estado de abierto” la que fundamenta la verdad-adecuación.

- **La verdad como «desvelamiento» del ser.**

¹³³ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, F.C.E., México, 1974, pp. 235-239.

Heidegger se propone enraizar la verdad en la esencia del ser. Pues, para él, la verdad es un modo o estado del ser. El hombre participa de la apertura del ser en tanto se nos ofrece en esta presencialidad que es su verdad. En *Ser y Tiempo* nos dice concretamente:

«En tanto el “ser ahí” es esencialmente su “estado de abierto”, y en cuanto abierto abre y descubre, es esencialmente “verdadero”. El “*ser ahí*” es “*en la verdad*”. Esta proposición tiene sentido ontológico. No quiere decir que el “ser ahí” sea inmiscuido ópticamente “en toda la verdad”, o siquiera en algunas, sino que a su constitución existencial es inherente el “estado de abierto” de su más peculiar ser»¹³⁴.

Está patente la estructura presencial inherente al ser, la luz del ser. No se puede ser sin esta necesidad de presencia. La fuerza de la manifestabilidad o presencia del ser la toma Heidegger de la etimología de la palabra griega φύσις. La raíz “φύ-“, con el significado original de brotar, como luz o aparecer, lleva casi inmediatamente al ser entendido como fuerza que impulsa al descubrimiento.

¹³⁴ M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 241-242.

Podemos apreciar cómo la *Kehre* es determinante en el planteamiento del problema de la verdad en Heidegger. En su obra *Ser y Tiempo* existe una dominancia del hombre sobre la manifestación o verdad del ser. Recordemos que a partir de la *Carta sobre el humanismo* la iniciativa de la presencia correrá a cargo, sobre todo, del ser. Nuestro pensador de la Selva Negra abre el camino para el pensar necesitado de la presencia del *Dasein*, del ser descubridor, frente al cual se desvela o descubre el ser. Sólo hay verdad en cuanto que hay *Dasein*. Sólo hay entes y se descubren en cuanto existe un *Dasein* para el que son y al que se manifiestan descubriéndose. La verdad como desvelamiento necesita un *Dasein* como apertura, como comprensión. Es la apertura del hombre al ser. Es el *Dasein* el que posibilita, en cierto modo, el descubrimiento del ser.

El pensar la verdad que emerge en torno a *Ser y Tiempo* se puede resumir: «el primer Heidegger enfatizó en exceso la función desocultante del *Dasein* y la estructura de la *Erschlossenheit* (estado de abierto). El *Dasein* constituye la verdad en cuanto “descubridor” y en él, como lugar de la verdad, logran los entes desvelar su ser. Todo ello parecía configurar una especie de subjetivismo de tipo “irracionalista”, en el que la desvelación o verdad del ente se podía entender como una proyección subjetiva. Sin deshacerse completamente de tales planteamientos, Heidegger buscará a

partir de la *Kehre* nuevos caminos hacia una trascendencia normativa: el ser mismo»¹³⁵.

La puerta que abre el camino a la *Carta sobre el humanismo*, tocante a lo que acerca de la verdad respecta, es su obra sobre *La esencia de la verdad*; en ella nos va a decir que «la esencia de la verdad es libertad». Incluso fundamenta la verdad como concordancia en la verdad como libertad: «La esencia de la verdad, entendida como conformidad del enunciado, es la libertad»¹³⁶. La capacidad de abrirse el hombre a la cosa la llama Heidegger ahora libertad. Sólo se «es libre en relación a lo que es manifiesto en el seno de lo abierto»¹³⁷. Y esto que es manifiesto es el ser y lo abierto es la comprensión por parte del *Dasein*. Pero creemos que, a pesar de que el título de la obra comentario de Guilead a Martín Heidegger se intitula *Ser y Libertad*, no acierta a dar con aquello que posibilita la libertad en el *Dasein*, pues se le olvida una cita, a nuestro parecer importante.

¹³⁵ L. E. de Santiago Guervós, «La *Kehre* heideggeriana y sus implicaciones hermenéuticas», *Thémata* 4, (1987), p. 120.

¹³⁶ M. Heidegger, *De la esencia de la verdad*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p.158. Cita que la edición de Caracas abrevia: “la esencia de la verdad es la libertad”. Caracas: Monte Ávila Editores, 1968, p. 68.

¹³⁷ R. Guilead, *Ser y Libertad. Un estudio sobre el último Heidegger*. Madrid: G. del Toro, 1969, p. 63. Esta cita es la traducción que hace GUILLEAD de *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt a/M., Klostermann, 1943, segunda edición, 1949, p. 12. Es más completa esta traducción que la que hace Eduardo García Belsunce en su edición de Caracas, y la que hacen Helena Cortés y Arturo Leyte en la traducción de Alianza. Pues traducen así respectivamente: “ser libre para lo patente en lo abierto” (p. 68) y “*es libre* para lo que se manifiesta en lo abierto” (p.158).

Heidegger en *La esencia de la verdad* nos dice, en traducción de Belsunce, que «la libertad existente como esencia de la verdad, no es una propiedad del hombre, sino que el hombre ex-siste sólo como poseído por esta verdad y así llega a ser capaz de historia»¹³⁸. Y la traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte se expresa de esta manera:

«La libertad existente no es una propiedad del hombre,
sino que el hombre sólo ex-siste en cuanto poseído por
dicha libertad y sólo de ese modo se torna susceptible de
historia»¹³⁹.

Es interesante apreciar cómo donde uno pone *verdad* los otros traducen por *libertad*. Pero la fuerza de la libertad está en ser poseídos por el ser. Porque el acontecimiento del ser no es algo estático sino que es algo gerundial, “está aconteciendo el ser”, y en esa manifestabilidad o verdad del ser éste se está dando al *Dasein*. Estar tocado por el ser es la causa de toda libertad y esto se da en la verdad como “dejar estar” al ser.

La esencia de la verdad es la puerta que abre el camino hacia la *Carta sobre el humanismo* momento en que se realiza la *Kehre*. Pero no podemos dejar de nombrar las palabras del escrito de Heidegger *Epílogo a ¿"Qué es Metafísica"?* que nos hablan del cambio de pensar en él. Así se

¹³⁸ *Op. cit.*, p. 73.

¹³⁹ *Op. cit.*, p. 162.

pronuncia: «Pero el ser no es ningún producto del pensar. Antes bien, el pensar esencial acontece por el ser»¹⁴⁰.

Pensar esencial que se prodiga en el ser de cara a la verdad del ser. El hombre, de esta manera, se sacrifica en la preservación de la verdad y en ella acontece la gratuidad con la que el ser se ha transpropiado a la esencia del hombre en el pensar. Y esto ocurre de tal modo que el agradecer y pensar llegan a ser una misma cosa en Heidegger pues:

«El pensar inicial (“El agradecer originario”) es el eco del favor del ser en el que se aclara y acontece eso único: que lo ente es. Ese eco es la respuesta del hombre a la palabra de la voz silenciosa del ser. La respuesta del pensar (“La respuesta tácita de la gratitud en el sacrificio”) es el origen de la palabra humana, palabra que es la única que consiente que surja el lenguaje a modo de entonación sonora de la palabra en palabras. Si no hubiera a veces un pensar (“agradecer”) escondido en el fundamento esencial del hombre histórico, éste nunca sería capaz de agradecer (“pensar”), puesto que en todo pensamiento y en todo

¹⁴⁰ M. Heidegger, *Epílogo a ¿"Que es Metafísica"? Madrid: Alianza. 2000, p. 255.*

agradecimiento tiene que haber necesariamente un pensar que piense inicialmente la verdad del ser»¹⁴¹.

Ese sacrificio de no temblar ante la verdad del ser ayuda al ser a encontrar su lugar en el seno de la humanidad histórica.

Y accediendo ya a la esperada *Carta sobre el humanismo* podemos decir que Heidegger en ella «nos enseña que la verdad no es del hombre sino del ser. El ser es quien “des-vela” o hace patente al ente, el que lo desoculta o arranca del sinsentido. El *Dasein* no sería más que el ente indispensable para la “desvelación” del sentido de las cosas. Esta es la razón por la que ahora se le atribuyen funciones de “pastor” o “guardián” del ser. El centro de gravedad en la concepción de la verdad pasa del *Dasein*, sujeto humano, al ser: el acontecer propio del ser constituye la verdad»¹⁴². Todo ello es así porque en el pensar se da una unidad (Heidegger habla de relación) entre el ser y el pensar y esta unidad se hace patente sobre todo en el lenguaje. El lenguaje será “la casa del ser”. En la morada del lenguaje habita el hombre.

Los pensadores y los poetas son los guardianes de esa morada. El hombre será, de este modo, «el pastor del ser»¹⁴³.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 256.

¹⁴² L. E. De Santiago Guervós, *L. c.*, pp. 120-121

¹⁴³ M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza, 2000, p. 272.

El pensar, es por ello, pensar el ser. Y el pensar es del ser porque al ser el pensar un acontecimiento propio del ser le pertenece a este. Y al mismo tiempo se piensa en el ser porque estamos a la «escucha del ser». En el pensar, el ser se ha adueñado del hombre. Por eso nos dirá Heidegger que «adueñarse de una “cosa” o de una “persona” en su esencia quiere decir amarla, quererla. Pensando de modo más originario, este querer significa regalar su esencia»¹⁴⁴, hacer que algo sea. Y nos anuncia Heidegger que esta esencia del hombre está en peligro por causa de la devastación del lenguaje. Porque a causa del dominio de la metafísica moderna de la subjetividad el lenguaje va cayendo de modo casi irrefrenable fuera de su lugar que ha de ser el mismo ser. Por ello el mal uso del lenguaje también nos puede hurtar su esencia «ser la casa de la verdad del ser»¹⁴⁵.

Es por lo que nos afirma Heidegger que «la “esencia” del hombre, reside en su ex-sistencia»¹⁴⁶. Es decir, en su esencia y en su existencia el hombre ha de consistir en estar pendiente del ser. El hombre es el “aquí”, el claro del ser. Claro por donde entra la luz del ser. El claro es la apertura, la comprensión humana, la luz es el ser. Por ello «este “ser” del aquí, y sólo

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 261.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 263.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 268.

él, tiene el rasgo fundamental de la ex-sistencia, es decir, del extático estar dentro de la verdad del ser»¹⁴⁷.

Y Heidegger, lo mismo que nosotros, se interroga, como en las primeras páginas de *Ser y Tiempo*: «Pero el ser, ¿qué es el ser? El ser “es” él mismo»¹⁴⁸. Palabras llenas de sabor bíblico. El ser es presencia pura, el ser es la verdad. Por ello podemos decir que cuando sentimos el calor de la verdad es que el ser ha venido a morar a nuestro corazón y nos dona la transparencia que nos lleva a la transcendencia para con los otros *Dasein*.

Resumiendo, diremos que el problema de la verdad en Heidegger es esencial en su pensamiento porque ella es considerada como descubrimiento o desvelación del ser. El ser en cuanto acontece en el hombre es un acontecer de su verdad; verdad como presencia del ser. Ruptura, pues, con las tesis de la Metafísica que defienden la verdad como rectitud o adecuación o sus derivados.

A partir de la *Carta sobre el humanismo*, repetimos, el hombre será ahora el *Pastor del Ser* y su esencia será ex-sistencia, estar pendiente del ser. Al ser el hombre el «pastor del ser» y el lenguaje su «morada» es necesario cuidar el lenguaje. Pues el pensamiento científico y la metafísica

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 272.

racionalista de la subjetividad orientan su lenguaje hacia el ente, reiterando el olvido del ser y con él su verdad. No tienen en cuenta la diferencia entre ser y ente y, sobre todo, no se hacen cuestión del «ser en cuanto ser a parte del ente».

Es la verdad la que nos hace libres. La esencia de la verdad es la libertad¹⁴⁹. Pues al ser poseídos por ella nos hacemos libres.

Por ello, en él, la esencia de la verdad se resuelve en la verdad de la esencia. Así nos señala que «verdad significa un cobijar que despeja, como rasgo fundamental del Ser (...) *la esencia de la verdad es la verdad de la esencia*»¹⁵⁰. Solamente un giro o vuelta en el seno del ser para aprehender en su unidad el Ser y su pensar podría llevar a cabo una respuesta a la cuestión sobre la esencia de la verdad¹⁵¹. Pues, según el profesor de Heidelberg, pensador de caminos del bosque, al Ser le pertenece el ocultar iluminando, surge a “media luz”, lo cual es propio de la ἀλήθεια, que se constituye al amparo *de lo abierto libre (Lichtung)*.

La fuerza metafórica de la *Lichtung* está ya presente en Ortega en sus *Meditaciones* (1914) y envuelve el pensamiento de Zambrano cuando ésta

¹⁴⁹ Para un estudio de *Sobre la Esencia de la verdad*, cfr. J. L. López López: «Acerca de “Sobre la esencia de la verdad” de M. Heidegger: Verdad, libertad, trascendencia», Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2007. pp. 233-239.

¹⁵⁰ M. Heidegger, *Ser, Verdad y Fundamento*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1968, p. 82.

¹⁵¹ Cfr. M. I. Aísa, *Heidegger y Zubiri. Encuentros y desencuentros*. Sevilla: Fénix Editora., pp. 66-72.

nos abre el corazón del hombre: “claro del bosque” (*Lichtung*), lugar de la verdad *reveladora y revelada* en el amor a la realidad, como fruto de un saber sobre los ínteros del alma. Pero Heidegger nos remonta más arriba en el origen del pensar conduciéndonos a Parménides. Pues, según él, la *Lichtung* ha sido olvidada por el pensar, ha sido compañera del olvido del ser. Ella conjuga lo claro con lo oscuro, la luz misma la presupone: apertura proyectada para todo lo presente y ausente¹⁵². Pues el “claro del bosque” nace en la aurora del pensar, cuando latía la *aletheia*, el no-ocultamiento, que Parménides proyectaba en la mismidad del ser y el pensar:

«La *Lichtung* ofrece, ante todo, la posibilidad del camino hacia la presencia y, también, la posibilidad de su estar presente. Hemos de pensar la *Alήθεια*, el no ocultamiento, como la *Lichtung* que permite al Ser y al pensar el estar presente el uno en y para el otro. El tranquilo corazón de la *Lichtung* es el lugar del silencio, en el que se da la posibilidad del acuerdo entre Ser y Pensar, es decir, la presencia y su recepción»¹⁵³.

¹⁵² Cfr. M. Heidegger, *¿Qué es filosofía?* Madrid: Narcea, 1980, p. 10.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 114.

El problema del «olvido del ser» inquieta a Heidegger y es su deseo que el hombre recupere el pensar para el ser. Pues, para él, lo grave de esta época grave es que el hombre no piensa¹⁵⁴; y no se piensa porque el pensar es una donación del ser y si nos hemos olvidado de él entonces no se nos desvelará, no se manifestará al hombre. El olvido del ser lleva consigo la privación de su verdad.

Ciertamente no queda fuera del influjo de Heidegger la verdad como “revelación” de María Zambrano. Pues, en verdad, existen estructuras humanas que poseen nuestras entrañas que para que despierten a la realidad y se actualicen ante nuestra intelección necesitan ser reveladas. Son los ínfimos del hombre, lo sagrado, los que necesitan ser revelados. Todos estos modos de apertura en que consiste la verdad quedarán fundamentados por el horizonte de la diaphanidad zubiriana, trascendentalidad que en su transparencia constituirá a la persona en el pensamiento de la razón poética.

Porque, en verdad, la interrogante que se nos presenta una vez que el pensar heideggeriano ha dado de sí en Zubiri y en Zambrano es ¿cómo pensar hoy la co-pertenencia entre el *λογος* y el *λεγόμενον*: a la luz

¹⁵⁴ Cfr. M. Heidegger, *¿Qué significa pensar?* Buenos Aires: Ed. Nova, 1972, p. 11.

del ser o hay algo más allá de la luz, como indicaba Platón en el libro de *La República*?

Así pues, si -como nos sugiere el Dr. Gómez Cambres- consultamos el Libro VI de la *República* de Platón¹⁵⁵, encontramos la metáfora a la cual se refiere Zubiri. Allí Platón nos describe que la luz hace que los colores sean vistos y la vista vea. La luz sería algo superior y trascendente al ver y a lo visto, que fundaría tanto la intelección como lo inteligido¹⁵⁶.

A esta teoría de Platón se adhiere Heidegger. Uno y otro están preocupados por la inteligibilidad de las cosas. Estas podrían ser conocidas por esa «claridad» que se identifica con el «ser» y la «verdad» que trasciende todo ente más allá de toda sustancia. Es el propio Zubiri quien tilda a la filosofía heideggeriana de platónica: «Siempre consideré semejante doctrina... como un ingente platonismo»¹⁵⁷.

Zubiri invierte los términos fundamentales de la metáfora. Para él, primero es la luminaria representada en la vela o antorcha; la claridad será algo posterior: «Pero lo grave del caso es que toda luz necesita un foco luminoso y el ser de la luz no consiste, en definitiva, sino en la presencia del foco luminoso en la cosa iluminada. ¿De dónde arranca, en qué

¹⁵⁵ Platón, *República*, 505 a – 509 a.

¹⁵⁶ Cfr. G. Gómez Cambres, *La realidad personal. Introducción a Zubiri*. Málaga: Ágora, 1983, p. 59.

¹⁵⁷ A. del Campo, «La polémica Zubiri-Heidegger», *El País* (31-XII-1978) 4.

consiste, en última instancia, la última razón de la existencia humana como luz de las cosas?»¹⁵⁸. Pero Zubiri sólo deja planteada la pregunta ya que es el último y radical problema de la filosofía. Y para él no está el problema radical de la filosofía en «la pregunta griega: *¿Qué es el ser?*, sino algo como Platón decía, que está más allá del ser»¹⁵⁹.

Hoy el problema ha sido resuelto. Aquello radical que busca la filosofía no es el «ser» sino la «realidad». El problema de la filosofía es el problema de la realidad. Y este problema de la filosofía va unido a la tesis de la inteligibilidad de lo real. La distinción entre la primacía de la luminaria o de la «claridad» no es «más que una manera metafórica de afirmar la precedencia de la intelección de la realidad física individual sobre la comprensión de la claridad del ser»¹⁶⁰. Zubiri libre de todo platonismo realiza un análisis de la realidad física como apertura. Y concretamente sitúa la esencia de la libertad humana en la nota de la inteligencia. Y es la intelección humana la que acogerá a la «verdad real», la realidad verdadera en unidad con la verdadera realidad.

Por todo ello, para el acontecer del ser en la comprensión y la actualidad de la realidad en la intelección, hemos de tener un corazón transparente que

¹⁵⁸ NHD., p. 240.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁰ *Ibidem*. Para un estudio monográfico sobre esta temática Cfr. I. Aísa Fernández, *Heidegger y Zubiri. Encuentros y desencuentros*. Sevilla, Fénix Editora, 2006.

no tiemble ante la presencia de la verdad, ante la verdad y su silencio. De la verdad blanca, la del silencio, nos hablará Zambrano en su concepción de la verdad como «revelación de la realidad como lo sagrado».

LA VERDAD COMO REVELACIÓN EN MARÍA ZAMBRANO.

La razón poética es camino, método de intelección, a través del cual adquirimos el saber de experiencia en el trato piadoso con lo sagrado del mundo y su verdad que habita en el claro de nuestro corazón.

En el camino abierto por la fenomenología, que nos posibilita una sociedad donde poder pensar en libertad, surge María Zambrano con un modo nuevo de filosofía: la razón poética. Pensamiento creador que se actualiza con su fuerza y su poder en la estructura unitaria de razón poética, verdad como revelación y el *arjé* de lo sagrado como objeto. Con ello nos

ofrece un nuevo horizonte de amor, de la sabiduría del amor, donde el pensar alibie la pesadumbre del corazón humano en su anhelo de sostener lo sagrado. Es el problema del *hombre y lo divino*. Lo más sagrado y creador es el amor y él habita en el corazón del hombre y su verdad.

Zambrano, dentro del horizonte de amor del pensamiento español y europeo, piensa en unidad de sistema. Ella nos confiesa que «No existe pensamiento filosófico que no sea sistemático en algún modo. Y aun se diría que todo pensamiento, aun sin pretensión de ser filosófico, es como el fragmento de un sistema: que todo pensamiento exige un sistema o lo supone»¹⁶¹. Pero debemos tener en cuenta que cuando nos habla de pensamiento poético no se refiere solamente a la realidad de la poesía sino a toda forma de creatividad en que consiste la realidad. Razón y realidad creadora forman unidad en su sistema. «Razón creadora» que es llamada también «razón mediadora»¹⁶², porque una forma de recrear la realidad es sacar a la luz aquellas zonas de la vida ocultas y prohibidas para el pensar. Para ello es necesaria la verdad, verdad revelación que forma unidad con el método de descenso a las ocultas entrañas y su despertar a la luz:

«Hay que dormirse arriba en la luz.

¹⁶¹ M. Zambrano, «La filosofía de Ortega y Gasset», en *Anthropos*, Suplementos 2 (marzo-abril, 1987) p. 19.

¹⁶² M. Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid: Alianza, 1989, p. 9.

Hay que estar despierto abajo en la oscuridad intraterrestre, intracorporal de los diversos cuerpos que el hombre terrestre habita: el de la tierra, el del universo, el suyo propio.

Allá en “los profundos”, en los íferos el corazón vela, se desvela, se reenciende en sí mismo.

Arriba en la luz, el corazón se abandona, se entrega. Se recoge. Se aduerme al fin ya sin pena. En la luz que acoge donde no se padece violencia alguna, pues que se ha llegado allí, a esa luz, sin forzar ninguna puerta y aun sin abrirla, sin haber atravesado dinteles de luz y de sombra, sin esfuerzo y sin protección»¹⁶³.

«Entremos más adentro en la espesura. /...en la noche serena, / con llama que consume y no da pena»¹⁶⁴.

Razón creadora, «razón amorosa» porque la realidad más creadora es el amor, lo sagrado es amor. «Razón viviente» que se ejerce en la unidad de la gracia y entrega que ensambla el cañamazo de la filosofía: *amor que muere por ver y tiembla por ser visto*. Activa «razón mística» porque en

¹⁶³ M. Zambrano, *Claros del bosque*. Barcelona: Seix Barral, 1993, p. 39.

¹⁶⁴ San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual*, 35, 38. Obras Completas de San Juan de la Cruz, Edición de Crisógono de Jesús. Madrid: B.A.C., 1960, pp. 741, 742.

esta se da la mayor unión y realización de la persona en la gracia y entrega del amor. Realización que sólo se alcanza en el olvido del ser y del hombre en la presencia extática de la mística, «dejando mi cuidado / entre las azucenas olvidado»¹⁶⁵.

La «razón poética» recoge a la «razón vital», la sierpe humilde y poética de la vida; acoge en su regazo a la «razón histórica», pues cuando contamos nuestra historia revivimos, recreamos el pasado y nuestra propia realidad. En esta dirección, nos alerta María en su obra *El hombre y lo divino* que «Reducirse, entrar en razón, es también recobrase. Y puesto que ha caído bajo la historia hecha ídolo, quizás haya que recobrase adentrándose sin temor en ella...; como el hombre que ha perdido la felicidad hace también, si encuentra el valor: volver la vista atrás, revivir su pasado a ver si sorprende el instante en que rompió su dicha. El que no sabe lo que le pasa, hace memoria para salvar la interrupción de su cuento, pues no es enteramente desdichado el que puede contarse a sí mismo su propia historia»¹⁶⁶.

En verdad es difícil ejercer el momento de comprensión intelectual que encierra la razón poética si no es ejerciéndola, practicándola, haciéndola vida; en nuestro caso, realizando la unidad de vida y pensamiento. En el

¹⁶⁵ San Juan de la Cruz, *Subida al monte Carmelo*, «Noche oscura», *op. cit.*, p. 414.

¹⁶⁶ M. Zambrano, *El hombre y lo divino*. México: FCE., 1973, p. 24.

camino de nuestro dolorido sentir se alza Aristóteles y su enigma: «El acto de pensamiento es vida»¹⁶⁷. «Todos los hombres tienen por naturaleza deseo de saber»¹⁶⁸. Para que nuestra razón, mi razón, sea efectivamente creadora no puede seguir utilizando el método de búsqueda propio de la filosofía tradicional; la filosofía como búsqueda de la verdad, del ser. Hay, sobre todo, que dejarse encontrar. Hay que ejercer el *padecer*, propio del poeta. «No hay que buscar. Es la lección inmediata de los claros del bosque: no hay que ir a buscarlos, ni tampoco a buscar nada de ellos (...). Y queda la nada y el vacío que el claro del bosque da a lo que se busca. Mas si nada se busca, la ofrenda será imprevisible, ilimitada... Suspende la pregunta que creemos constitutiva de lo humano»¹⁶⁹.

Nuestro deseo de saber es acerca de lo sagrado que habita en el claro del bosque; pero es un saber que se adquiere en el modo de poético del saber de experiencia que es inagotable. El saber de experiencia es método donde se hace posible la experiencia del ser del hombre. Las notas musicales de la melodía del saber de experiencia de la vida «la más elemental experiencia humana tiene caracteres de revelación». El saber de experiencia, método, asistido por la verdad se torna con ella en revelación de lo humano. Revelación que sólo es posible en la pasividad del padecer. Revelación de

¹⁶⁷ Aristóteles, *Metafísica*, Libro XII, 1073a 27.

¹⁶⁸ Aristóteles, *Metafísica*, Libro I, 980a 1.

¹⁶⁹ M. Zambrano, *Claros del bosque*. Barcelona: Seix Barral, 1993, pp. 11-12.

su transparencia es lo que ha de alcanzar el hombre con la inmediatez del método en que consiste la unidad de vida y pensamiento, del saber de experiencia. «¿Tuvo, gozó en verdad..., alguna vez el hombre de una situación en que fuera transparente a sí mismo. En que la presencia de su ser no estuviera sumergida y... donde no hubiera ausencia?»¹⁷⁰. El hombre en situación de desamparo, el hombre contemplativo que no encuentra lugar alguno de acogida, «habría que recurrir entonces al ser, al ser a medio desvelar, al que pide un nacimiento que habría de ser interminable. Y al orteguiano “el hombre ha de hacerse su vida” se respondería que ha de ir cobrando su ser en su vida y que la vida debe ser identificada; el ser despertado, siempre en forma intermitente, y el pensar vivificado y viviente»¹⁷¹.

Ahora entendemos a María Zambrano cuando nos indica que un signo inequívoco de que estamos en el umbral de una nueva época de la filosofía es la “necesidad” de hacer un descenso a los infiernos del hombre porque se «ha hecho necesario el encuentro del hombre consigo mismo»¹⁷². Ciertamente, el hombre para seguir realizándose, porque es «una criatura no hecha de una vez, no terminada»¹⁷³, parte en nuestra época de la

¹⁷⁰ M. Zambrano, *Notas de un método*. Madrid: Mondadori, 1989, p. 21.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 23.

¹⁷² M. Zambrano, *Un descenso a los infiernos*. Cuadernos de Estética. Fulgores. Edita Instituto de Bachillerato «La Sísila», Sonseca, 1995, p. 17.

¹⁷³ M. Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, op. cit., p. 87.

necesidad de salir de una situación concreta en que está: «la radical angustia del ser humano en soledad»¹⁷⁴. Para ello, se ha de bajar con la razón poética a la raíz, a los infiernos del hombre. Y aclara María que «al decir infierno usamos un nombre, damos un nombre aquí a lo sagrado»¹⁷⁵. Lo sagrado es «“lo otro” de la razón y que no por ello deja de constituir lo real»¹⁷⁶.

Pero este viaje a los ínferos, a las entrañas humanas, ha de ser realizado por una “razón piadosa”, modo de razón que consiste en saber tratar con lo otro. De esta manera, la piedad, como el amor, hará que esa realidad sagrada, que impone su “resistencia” en el interior de lo humano, sea accesible y en su revelación amplíe la trascendentalidad de lo real.

Por ello, Zambrano critica al racionalismo por reducir eso tan sagrado, como es el contacto inicial con la realidad, al modo «único de la conciencia y reducir todos los horizontes a uno solo: el de la idealidad. En verdad, el horizonte es una unidad y como toda unidad verdadera es invisible»¹⁷⁷. El horizonte hace ver pero no se ve; la difanidad, la transparencia, horizonte de trascendentalidad y estructura del mundo.

¹⁷⁴ M. Zambrano, *Un descenso a los infiernos*, op. cit., p. 17.

¹⁷⁵ *Ibidem*, pp. 20-21.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 20.

¹⁷⁷ M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, op. cit., p. 193.

En definitiva, el horizonte de la razón poética está constituido por lo sagrado, ese «lugar secreto, sagrado: todo eso que gime y palpita en el interior del interior del hombre; el fondo último de un corazón humillado y ofendido y que quizá sea quien nos juzgue; la medida suprema de toda cultura, la viviente realidad más allá de toda ley. Lo que constituye el infierno porque pudiera ser formulado Paraíso»¹⁷⁸. Y sólo la Piedad puede guiar al pensamiento poético para que se consiga la revelación del hombre, la revelación de su corazón, libertad para su alma. Pues el hombre actual está resentido y ofrece resistencia a lo sagrado. Sin embargo, las entrañas, lo sagrado, no se pueden abrir sin quedar heridas. Entrañas que se abren por medio del corazón y el corazón a través del alma. Y, a pesar de todo, este corazón, que posee razones que la razón no conoce, pide la entrega, el ofrecimiento, el sacrificio. De ahí que en el descenso a los infiernos esté presente la verdad como revelación para liberar al «sujeto que se encuentra apresado; amor y libertad brotan juntos en él aunque obedezcan a una ley sideral. ¿A qué ese descenso a los íferos, en todas las religiones que merecen tal nombre, sino a liberar el alma apresada en ellos?»¹⁷⁹.

¹⁷⁸ M. Zambrano, *Un descenso a los infiernos*, op. cit., p. 26.

¹⁷⁹ M. Zambrano, *Notas de un método*, op. cit., p. 12.

- Sobre «revelación y develación»

María Zambrano, en el ámbito de libertad abierto de la fenomenología trascendental de Edmund Husserl, recibirá la impronta de la presencia inmediata de las cosas dentro de mí, aunque rechaza el papel de representación que juega la conciencia. Tampoco Heidegger seguirá a su maestro Husserl en todos sus aspectos. De Martín Heidegger recibe Zambrano gran influencia en sus planteamientos. Pero la filósofa malagueña sabe recibir el pensar como comprensión del ser de Heidegger y asumirlo en su pensamiento para enriquecerlo. Con ello avanza en radicalidad, pero siempre gracias a que el pensador de *Camino de Bosque* le ha regalado la riqueza de su dedicación al ser y a su verdad. Ciertamente, la verdad como «desvelación» en Heidegger abre el camino a una verdad poética, la verdad como «revelación» en Zambrano. De este modo, el pensamiento de Zambrano participa de esa corriente de vida y pensamiento que surge con la problemática de la *aletheia* griega y continúa en toda la historia del pensamiento a través de San Agustín, Santo Tomás... llegando a desembocar en Ortega, Machado, Heidegger y Zubiri como pensadores más próximos o precursores de nuestra pensadora.

Pero como la filosofía de Zambrano es una sabiduría del amor es por lo que ella desea que el tema de la verdad sea tratado dentro de la “preexistencia del amor”. Pues estamos poseídos por la verdad y el amor porque hemos despertado a ellos y el despertar se da en un instante. Gracias a la presencia de la verdad el hombre puede soportar su realidad y toda realidad. De ahí:

LA PRESENCIA DE LA VERDAD¹⁸⁰

Cuando la realidad acomete al que despierta, la verdad con su simple presencia le asiste. Y si así no fuera, sin esa presencia originaria de la verdad, la realidad no podría ser soportada o no se presentaría al hombre con su carácter de realidad.

Pues la verdad llega, viene a nuestro encuentro como el amor, como la muerte y no nos damos cuenta de que estaba asistiéndonos antes de ser percibida, de que fue ante todo sentida y presentida. Y así, su presencia es sentida como que al fin ha llegado, que al fin ha aparecido. Y que ésta su aparición se ha ido engendrando oscura, secretamente, en lo escondido del ser en sueños, como promesa de revelación, garantía de vida y conocimiento, desde siempre.

¹⁸⁰ M. Zambrano, *Claros del bosque*, op. cit., pp. 26-28.

La preexistencia de la verdad que asiste a nuestro despertar, a nuestro nacimiento. Y así, despertar como reiteración del nacer es encontrarse dentro del amor y, sin salir de él, con la presencia de la verdad, ella misma.

Y al mantenerse como ella misma, la verdad con su asistencia comienza a hacerse sentir invulnerable. Y al que tan inerme despierta que algo se le presente invulnerable le despierta temor. Le descubre su vulnerabilidad; lo descubre. Pues que con sólo que se sienta al descubierto, por levemente que sea, al despertar, teme, se retrae, tiende a esconderse, a retornar a su antro de ser escondido. Ya que el hombre es un ser escondido en sí mismo, y por ello obligado y prometido a ser “sí mismo”, lo que le exige comparecer. Y entonces, al sentir ese algo invulnerable que le aguarda, teme y se dispone, retrayéndose a su escondido ser, a ser él, él mismo, sin acabar de despertar lo que se reitera siempre, en lo más avanzado del conocimiento y del ejercicio de la visión, en ese movimiento que hace hasta físicamente el que de verdad quiere ver: se echa hacia atrás y hacia adentro para mirar desde un recinto. Y en ese recinto, que es ya un lugar, el suyo, se dispone -y más aún si ya cree conocer- a alzar

un castillo. Un castillo que llegará a ser de razones, un castillo artillado, cuanto a tal desarrollo haya llegado para defenderse ante la verdad en principio. Y la verdad, invulnerable como es, tal como se le presentó primeramente, resiste, le resiste. Mas el jombre puede aún más ante ella, puede sin proponérselo y aun pasándole inadvertido, ir contra ella, armado de ciencia. Y así la pura, invulnerable, inviolable presencia de la evrda que se dio, que se presentó ante él, no será ya nunca vista de ese modo inicial. Y habrá perdido aque que, tocado por el amor que la verdad invulnerable inspira, se defiende ante ella, ahincándose en el temor de ser un iniciado por la verdad, un conducido por ella.

Y le preguntará, éste que dejó perder o huyó de ser iniciado por la verdad, le preguntará a ella misma; preguntará y se preguntará infatigablemente hasta ser poseído por el preguntador, hasta convertirse él mismo en eso, en una pregunta. Surgirá la Esfinge mitológica ante la que Edipo se vio en un instante, ante ella, ante su pregunta, que tan sabiamente contestón, mas sin caer en la cuenta de que su respuesta de nada le valía, de que su saber se refería tan sólo a algo general –“el hombre” dijo, como se sabe-

mas que se trataba de saberse él, él mismo, en lo escondido de su ser. Y así siguió de escondido, hasta que sin valimiento alguno se vio al descubierto. Y apenas había nacido, apenas despertado. La verdad tan sólo se da, sin temor y con temor a la vez, con temor siempre, al que se queda palpitante, inerme ante ella, “toda ciencia trascendiendo”. Y al reencontrarse así con ella, ya no teme, pues que no está ante ella; va con ella y la sigue; sigue a la verdad que es lo que le pide».

La verdad posibilita la revelación de nuestro ser y nos sostiene en él por «haber respirado tan solo en una soledad privilegiada a orillas de la fuente de la vida. Un instante de experiencia preciosa de la preexistencia del amor: del amor que nos concierne y que nos mira, que mira hacia nosotros»¹⁸¹.

Pero será siempre un hablar de la realidad del amor y no del concepto del amor pues:

«el amor del que aquí se trata no es un concepto, sino (ya que imposible es al nombrarlo no dar un concepto) una concepción. Una concepción que nos atañe y que nos guarda, que nos vigila y que nos asiste desde antes, desde un principio. Y esto

¹⁸¹ M. Zambrano, *Claros del bosque*. Barcelona: Seix Barral, 1993, p. 21.

no se ve claro, se desliza este sentir sin llegar a ascender a saber, y se queda en lo hondo, casi subterráneo, viniendo de la fuente misma; de la fuente de la vida que sigue regando oculta, de la escondida, de la que no quiere saber “do tiene su manida” aunque la noche se haya retirado en este instante del privilegiado despertar»¹⁸².

Las palabras de Zambrano no serán conceptos muertos, propios de una razón racionalista, sino palabras vida, palabra creadora, poética.

Creemos necesario escuchar otros textos de Zambrano donde se nos hable del «Despertar», del «Despertar a la verdad» y de la verdad como «Revelación, Develación» que nos sirvan de camino para recordar el pensamiento de Heidegger y entremos más adentro en la espesura de la sabiduría de la verdad como revelación en Zambrano, que no es otro sino el problema de la revelación del ser de lo sagrado. Pues el ser, como el amor, como la verdad no los buscaríamos si antes no nos hubieran encontrado. Padece la verdad es propio de una razón poética, una razón auroral, donde no hay juicio ni sombras, sólo diafanidad difusa que se torna transparencia. Recordemos, pues, los textos de Zambrano, arriba indicados. No en vano, para ella, el “recordar es el corazón de la vida”.

¹⁸² *Ibidem*.

«EL DESPERTAR¹⁸³».

El vivir es discontinuo, y por ello lo es el tiempo, el tiempo realmente vivido. Diríase que la vida rechaza la duración, es decir, extensión en el tiempo. Procede más bien por saltos reiterados, como en una especie de continua renovación. Diríase que vivir, especialmente para el hombre sea un recomenzar en cada momento. Porque la vida no es un estado, es un acontecimiento.

De ello dan patente los procesos fisiológicos más elementales como son el respirar y el latir del corazón. Se produce en ellos un movimiento de contracción y otro de dilatación que son además de una realidad, un símbolo; un símbolo de todo el vivir humano. Pues que la atención y el sentimiento, equivalentes en la vida psíquica a la respiración y a la pulsación que rige el movimiento de la sangre, procede de la misma manera. La atención no se sostiene sino en una especie de reiterado movimiento. Por intensa que sea la atención que prestemos a algo, siempre hay en ella, aun en forma imperceptible, una especie de contracción, de retirada seguida de una expansión. Y de esa especie de retirada, como la de las mareas, emerge la

¹⁸³ M. Zambrano, «El despertar», *Educación*, n. 11, San Juan (Puerto Rico) (1964), pp. 80-81.

atención de nuevo, como en un renacer. En toda atención, por sostenida que sea, hay siempre vacíos, lapsus, puntos ciegos, ausencias. Nadie, por atento que sea, está siempre presente. Y el buen maestro lo sabe desde siempre, y así su primero y más continuo esfuerzo era el de ayudar al alumno a sostener la atención; el de hacerla renacer a cada instante. Renacemos en cada instante, sin darnos cuenta, de cada sufrimiento, de cada periodo de depresión, de cada una de las crisis que marcan una vida por tranquila que sea. Mas el renacer más constante y universal de todos, el que a todos alcanza y llega a cada día es el del despertar. El instante del despertar.

Pues sucede que la contracción o depresión, se produce en un tiempo diferente más lento que el movimiento que de ellas nos arranca. La fatiga misma procede lenta, insidiosamente.

Las depresiones del ánimo, los males en general se insinúan, como si no quisieran ser notados. Y el sueño que está tan lejos de ser un mal, pero pertenece al lado en sombra de la vida va llegando lentamente –rara vez se entra en el sueño de golpe. Despertar, el pleno despertar, es cosa

de un instante. En ello reside la belleza y la eficacia, diríamos, del despertar de cada mañana.

Pues que en el instante del despertar a la vida en toda su plenitud se revela como una luz que brilla, como una promesa. Toda la vida y la vida toda en su ausencia, viene al encuentro en el despertar. El despertar es un encuentro entre el que despierta saliendo de la pasividad del sueño con la realidad que se presenta, no como “estando ahí” simplemente, sino como viniendo hacia nosotros; como si ella, la realidad se despertara a su vez.

No se trata de una simple impresión. Pues lo que sucede al salir del hundimiento que es sueño y de la pasividad en que yacemos bajo todo ensueño, por bello que sea, recuperamos el tiempo; el tiempo disponible; ese en que nos podemos mover, el tiempo en que entramos en trato con la realidad. Ya que la realidad antes que objeto de contemplación o de simple visión, es objeto de trato. En los sueños sucede con frecuencia que ciertas imágenes y sucesos produzcan una impresión de realidad completa: Mas sucede que estos sucesos no podemos intervenir; si se trata de atravesar un dintel, por ejemplo, quedamos suspensos, detenidos junto a

él; si se trata de alcanzar con la mano un objeto que se nos tiene no llegamos a hacerlo. En los sueños estamos desprovistos de libertad. Asistimos a nuestros sueños, por hermosos que sean, como espectadores de un teatro, aunque en esta escena algún personaje nos impresione extrañamente porque nos representa a nosotros mismos. Lo característico de la situación que durante el soñar padecemos es que no disponemos de nosotros mismos, de nuestro albedrío.

Al despertar, aunque sea arrancado de algún país venturoso, de algún suceso que nos colme de dicha, hay, aun en medio del desencanto que ello pueda producir, un sentimiento de liberación y de alegría. Al despertar recuperamos el trato con la realidad salvadora: salvadora porque nos hace entrar en nosotros mismos, en la posesión de nuestra integridad de persona, que es la libertad.

La libertad y el tiempo se nos dan juntos, unidos en el instante del despertar y como ello es lo plenamente humano, por difícil que sea, trae alegría. Una especial alegría que es como el inicio de un canto a la vida. Ese canto, ese himno que aun en silencio, todas las cosas vivas entonan una y otra

vez; un himno interrumpido y vuelto a recomenzar. La vida no es simplemente un cambio, una sucesión en el tiempo que corre monótono; es un hundirse en algo que toca el silencio y la muerte para reaparecer de nuevo; es un reiterado resucitar.

Pero ello ha de saberse, pues, que todo se puede hacer mejor cuando se sabe. Y aunque parezca raro y aun quimérico, es posible y necesario, indispensable, aprender a despertar, a recibir la luz del día como si ciegos, hubiésemos recuperado la vida; como si amortajados fuéramos llamados a resucitar».

Apreciamos cómo Zambrano ejerce continuamente el modo de intelección propio de la razón poética. Ella defiende que como somos tiempo y el tiempo lo marca en nuestra vida los acordes del corazón, aquél como éste han de poseer un ritmo. Todo ritmo necesita de un vacío, del silencio, ha de ser discontinuo, como lo es la conciencia y la atención. Con el despertar nacemos a la vida, al tiempo, a la realidad y a la libertad. Al despertar nos encontramos con la realidad de nuestra persona que nos sale al encuentro y con nuestra vida. La vida es un hundirse en algo que toca el silencio y la muerte para reaparecer de nuevo; es un reiterado resucitar.

Anterior que el despertar a la verdad se nos da el despertar a la vida. Una vez más, con referencia a Ortega y a Heidegger, el pensamiento de Zambrano avanza en radicalidad.

«EL DESPERTAR A LA VERDAD»¹⁸⁴.

Es historia ya vieja y siempre nueva la de la búsqueda de la verdad, esa peregrinación por la verdad que el hombre ha emprendido de tan diversas maneras, aun sin saberlo. Pues que la verdad es cosa que se necesita y que se espera. Es luz y es alimento; luz que es de justicia, de esa última justicia que el hombre espera y sin la cual no parece que vaya a encontrar descanso. Y es alimento la verdad, un extraño alimento que cuanto más probado más enciende el apetito por amargo que sea su sabor que lo es a veces.

Sucede de otra parte que a medida que la verdad se abre camino se levanta una resistencia, y en ocasiones en un mismo individuo, contra la verdad en su doble aspecto de luz de justicia y de íntimo alimento, al modo como sucede con la luz y con el alimento físico. Enfermos hay de

¹⁸⁴ M. Zambrano, «El despertar a la verdad». Artículo para la Revista *Semana* (Puerto Rico). Escrito en Roma. Julio de 1964. M. – 73, pp. 1, 2.

inanición por rehuir el necesario alimento del cuerpo, como hay quienes se defienden de mirar la luz o de mirar en la luz. Pues que nada hay que el hombre espere y necesite que no sea capaz de rehuir y hasta de aborrecer en extremos de obstinada desesperación. Es lo que constituye la base de las neurosis. Mas dentro de la sociedad sin identificar estas neurosis cunden, se propagan y hasta logran establecerse ocupando el lugar de las normas morales, creando una especie de niebla compacta, como un sueño de piedra que no permite la circulación de la vida, pues que la muerte acecha a la vida de muchas maneras.

Y el despertar a la verdad es al mismo tiempo despertar a la vida: a una vida más amplia, más profunda, más intensa, más vida. Tiene este despertar a la verdad los mismos caracteres que el despertar de todas las mañanas. Pues cuando llega una verdad por mínima que sea, es como si saliésemos del sueño, y el lenguaje ya lo dice con esa locución tan expresiva “abrir los ojos”, “esto que he sabido me ha abierto los ojos”, “y entonces abrí los ojos”. Hay también otra locución muy usada: “se me cayó la venda”. Quienes la emplean no suelen saber que la palabra verdad en la Grecia madre, donde fue descubierta en el sentido

principal en que la seguimos usando nosotros, quiere decir justamente eso: develar, que el velo en que las cosas y los acontecimientos están envueltos caiga o desaparezca.

Se abren los ojos ante la verdad, y entonces, como en el despertar de cada día sucede, se ve no sólo esa verdad que nos ha abierto los ojos, se ve lo que con ella está relacionado y no sólo inmediatamente sino a veces muy indirectamente; cosas, sucesos lejanos y aun remotos acuden a la mente, se despiertan, ellos también, los recuerdos y en ocasiones algún enigma del pasado arroja su secreto.

Y como en el despertar diario el abrir los ojos lleva consigo el incorporarse, de tal manera que se diría que sean ellos, los ojos, al ver la realidad quienes saquen al cuerpo de su posición yacente, sobre todo si el encuentro con la realidad es repentino, si la luz es muy viva, si algo hay que atrae la atención con fuerza. Incorporarse es una acción física, mas va acompañada de una acción eminentemente moral; entrar en liza diríamos, entrar en la responsabilidad propia de cada uno, disponerse a hacerse cargo de lo que en torno nuestro sucede. Todos los días así lo hacemos al

despertar cada mañana, pero cuando nos llega con su luz la verdad, una verdad por pequeña que sea, el despertar cala más hondo, atraviesa estratos dormidos del alma, eleva la conciencia. Porque la verdad es ante todo una llamada; una llamada a ponerse en camino, “levántate y anda”».

Despertar a la verdad es despertar a la vida. Y la vida necesita de luz y de alimento. Luz de justicia para nuestra inteligencia, ajustar nuestra mirada a la luz, que ella nos envuelva. Alimento de la verdad, porque también de palabra se alimenta el hombre y el silencio es el corazón de la palabra. Por ello la verdad, de la que nos hablan Parménides, Heidegger y Zambrano, es la verdad blanca, la del silencio. La luz con su verdad cala hondo, es una llamada a ponerse en camino «levántate y anda».

«REVELACIÓN Y DEVELACIÓN»¹⁸⁵.

No es una palabra muy usada “develación”, significa levantar o apartar un velo que recubre algo que así queda al descubierto. Develar es pues una especie de descubrir. En la filosofía actual esta palabra ha entrado en vigencia porque

¹⁸⁵ M. Zambrano, «Revelación y Develación». Artículo para la revista *Semana* de Puerto Rico. Escrita en Roma el 30 de junio de 1964.

es la traducción del griego “*aletheia*”, término que designa la verdad. Hay también otra etimología para este término griego, la de recuperar lo olvidado, de “*lethos*”, olvido con el prefijo “*a*” que indica privación. Curioso término en este caso pues que dos negaciones salta una afirmación tan resplandeciente como la que encarna la verdad.

Como le sucede a todos los términos filosóficos, el de “revelación” se aclara junto a otro –los términos filosóficos van en pareja-, junto al de “revelación”. Revelar es también una especie del descubrir. Lo revelado puede ser una verdad, puede ser una realidad, una presencia. No se refiere por tanto exclusivamente a la verdad, aunque lo revelado sea en ocasiones la verdad en grado último y eminente.

Según el uso que del término revelación se hace, su significación apunta al misterio, es decir, a lo oculto por excelencia. Pues que misterio es aquello que una vez revelado sigue siendo misterio o aparece como misterio; el núcleo último a veces de una verdad empírica o racional, lo irreductible al examen de la razón. Se puede pensar en torno al misterio o a partir del misterio y efectivamente se ha

hecho así. Por eso existe la Teología, humano pensamiento acerca, en torno, a partir de una revelación.

Mas dejando el terreno del misterio específicamente religioso, tenemos otras especies de realidades misteriosas, que quizás lo sean hoy y no lo fueran en otro momento, que quizás dejen de serlo algún día, o que impenetrables al análisis intelectual lo sigan siendo siempre. La poesía desde el mito a la lírica parece sea el lugar privilegiado de la revelación de estos misterios. Mas en realidad todas las artes son lugares, modos de una cierta

revelación al modo humano. Mas la obra de arte cae dentro de la poesía en sentido esencial, pues que poesía es creación, dar forma.

Y no es que sea necesario que el misterio que la revelación poética presenta tenga un contenido excepcional, dramático, maravilloso. Ha comenzado por ser, sí, maravilloso como en los mitos, leyendas y primeras historias de dioses y de hombres, pero ha ido tacando cada vez más esta humana revelación a las simples cosas, a los simples seres, es decir, al misterio primero y último de la presencia de la realidad. Un árbol, un rostro anónimo, un

rincón de la ciudad tienen carácter maravilloso, aparecen como un misterio que se revela en ciertas obras poéticas afortunadas. En este sentido se podría decir que a los dioses de la antigua mitología han sucedido las cosas y los seres, la simple, maravillosa realidad.

Tenemos, pues, que la revelación ejercida al modo humano toca el misterio de la realidad. Misterio que subsiste más allá de toda explicación filosófica y científica. Ya que ciencia y filosofía pueden avanzar explicaciones – teorías, hipótesis- acerca de que la realidad sea como es, mas no de que la realidad sea.

De un lado, pues, la revelación descubriendo la realidad en sus diversos grados, es cosa de la religión y de la poesía; de otro modo el develar, del que poco hemos dicho, es una acción del pensamiento en su inicio filosófico. Las dos han sido hasta ahora indispensables para el hombre occidental entre el misterio y la razón, entre la gracia y el esfuerzo».

Se nos indica en este texto cómo la “desvelación” de Heidegger nos está exigiendo, al tratar con la realidad poética, una verdad que la acompañe, la verdad como revelación. Por ello acompañando al pensar en su proceso histórico hemos analizado anteriormente la riqueza del pensar que

acompaña a la verdad como desvelación como propedéutica para alcanzar una verdad poética, creadora de realidad, reveladora del ser.

Pero la revelación del ser del hombre, su apropiación por parte de éste, es problema de realización. Realización que acontece en una altura temporal concreta del proceso histórico. Y cada época tiene que justificarse ante la historia por el encuentro con una verdad. La verdad revelación de nuestra época es «la del hombre en su vida»¹⁸⁶. La verdad ha de ser el alimento de la vida, pues en la vida los filósofos buscan la verdad¹⁸⁷. «La verdad es el alimento de la vida, que sin embargo no la devora, sino que la sostiene en alto y la deja al fin clavada sobre el tiempo, pues “el tiempo pasa y la palabra del Señor permanece”»¹⁸⁸. Lo que hace la filosofía es descubrimos la verdad y por eso la filosofía es también verdad, camino, cauce de vida. «Yo soy el camino, la verdad y la vida». Y porque en este camino de la filosofía en cuanto verdad, se revela la vida, es por lo que «sentimos necesario un saber sobre el alma, un orden de nuestro interior»¹⁸⁹. Y para que la vida reciba la transparencia de la verdad que habita en el claro de nuestro corazón, fuente de amor es por lo que necesitamos «que sea posible imprimir a mi ánimo este *ordo amoris*»¹⁹⁰. Un orden del corazón.

¹⁸⁶ M. Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, op. cit., p. 19.

¹⁸⁷ Cfr. Diógenes Laercio, VIII, 8.

¹⁸⁸ M. Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, op. cit., p. 20.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 21.

¹⁹⁰ M. Scheler, *Muerte y supervivencia. Ordo amoris*. Madrid: Revista de Occidente, 1934, p. 107.

La verdad es transparencia. Verdad que se manifiesta en el secreto de la vida del alma. Verdad que hace transparente al que la recibe y la comunica porque le da «solidez, la integridad de su ser mismo»¹⁹¹. La persona para María Zambrano es transcendencia, transparencia¹⁹². Ante la presencia de la verdad se adquiere la suma ciencia de ese subido sentir la unidad de la sabiduría y el amor, «amada en el amado transformada»¹⁹³.

Ante la presencia de la verdad la razón poética canta:

«Entréme donde no supe,
y quedéme no sabiendo,
toda sciencia trascendiendo»¹⁹⁴.

Es hora de expresar en palabras de Zambrano el sentir del hombre cuando ha entrado ante la presencia de la verdad.

ANTE LA VERDAD¹⁹⁵.

El modo trágico, el modo del clamor que la descubre.

Y en esto se parece a la Justicia y tal vez a la libertad.

(Escribiendo la Realidad en los sueños. Cap. 9).

¹⁹¹ M. Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, op. cit., p. 38. Cfr. La «solidez» como dimensión de la verdad en X. Zubiri, *Sobre la esencia*: Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1962, p. 129.

¹⁹² Cfr. M. Zambrano, *Notas de un Método*, op. cit., p. 77.

¹⁹³ San Juan de la Cruz, *Noche oscura*, O. C., op. cit., p. 633.

¹⁹⁴ San Juan de la Cruz, O. C., op. cit., p. 110.

¹⁹⁵ M. Zambrano, «Ante la verdad», Café Greco, Roma 1957-1958. Edición de Ignacio Carbajosa y Juana Sánchez Gey. *Vocare. La actualidad educativa de María Zambrano*. Madrid: Universitas, Asociación para la Investigación y la Docencia, 2008, pp. 15-18. Manuscrito M-376.

Tú, la Blanca, la
Blanca casi visible
en este instante.
Tú, la Blanca,
la del silencio. Dame
silencio.
Silencio del callar
que sella labios y
pensamientos.
Silencio en que
se funde el pensamiento,
en que se hace
el pensamiento.
Pensamiento Puro
sólo palabra
engendrada y necesaria.
Tú, Blanca, la
Blanca y Pura.
La del silencio.

Ana

La verdad llega, viene de lejos, es una. Viene de lo Uno.
Suspende el tiempo. Se da en un ancho presente que
aparece como vacío, que funciona como vacío.

Es suceso-ser, como un sueño, como la poesía.

La verdad soñada

La aparición de la verdad crea, descubre un medio de visibilidad diverso de aquel en que solemos estar y aun de aquel alcanzado por el pensamiento cuando va en su busca. Pues es recibido como el espacio, tal como se nos presenta. Un medio de visibilidad congénito con ella, por ella engendrado o co-engendrado por su aparición.

El sujeto

Como en sueños, la Verdad cuando aparece, no tiene sujeto, en el sentido en que el sujeto no la ha hecho nacer, ni puede decir como en el pensar “yo pienso”. No existe ningún verbo análogo a pensar, ver, hacer, referido a la verdad. No es pues una función del sujeto.

Se dice en cambio, “yo sueño”, a causa del carácter inmanente del sueño y aun del soñar, de su no-transcender del sujeto en quien ocurre.

El sujeto en el soñar es un lugar donde el sueño acontece. Pero él no se reconoce como autor, y aunque se sienta producirlo no es propiamente sujeto como en el conocimiento.

Está el sujeto en el soñar, en el caso extremo de lo que se sufre; en la extrema situación del padecer: sufrimiento [o goce] = pasividad.

Ante la verdad, el sujeto no es el lugar, no es el donde.
Mas, la sufre, la padece: es pasivo!

La verdad vista como en sueños

Aparece vista como en sueños. Desprendida, lejana, errante. Va de paso y quien la percibe y a veces la siente sólo vislumbrándola, mas se siente aludido, como en los sueños de carácter objetivo.

A mayor intensidad de la alusión, corresponde mayor hermetismo en este modo de aparición de la verdad, pues el sujeto le opone resistencia, aunque se lance o tienda a descifrarla.

En un grado límite, es la esfinge ante Edipo. Es el enigma.

La verdad se aparece en forma de enigma por su carácter de totalidad: cuando además de ser una verdad es la verdad toda de una vida y aun de la vida humana.

Entonces no es ni visible ni descifrable totalmente.

Su hermetismo encierra el secreto de aquel a quien visita. Secreto en que va envuelta la condición humana»

La profesora Juana Sánchez Gey realiza un enriquecedor estudio sobre este Manuscrito-376 titulado “Ante la Verdad”. Verdad que sella labios y pensamientos, verdad desprendida del tiempo. Recordemos algunas de sus palabras: «Es la verdad que viene a nuestro encuentro, fundamento del buscar la verdad [...]. La verdad viene y llena el vacío...

La verdad acontece, irrumpe en nuestras vidas, porque el sueño no es sólo pasividad sino que a su través algo se nos da a conocer. Por ello, Zambrano dice que los sueños son formas que dicen y, sobre todo, nos quieren decir, anticipar lo que anhelamos: esa Verdad que llega y, como la poesía, se nos ofrece como don que da respuesta a nuestro vivir... El sueño es forma, medio en el que la vida humana está instalada, pero María Zambrano habla especialmente del sueño creador que anuncia un despertar que nos trasciende. El sueño es por una parte pasividad, pero por otra es anticipación, anuncio del mundo en el que existe la posibilidad de algo nuevo que el hombre va a realizar...”soñar es ya despertar”. Hemos de subrayar: a) el deseo de plenitud, que ya está en nosotros, y por tanto la vida del ser humano busca esa revelación. “Todo lo que hace una confesión es en espera de recobrar algún para íso perdido” (La confesión); b) los sueños llevan en sí un deseo personal de plenitud, en ellos está ese sentir originario que atrae a la Verdad, que es unidad»¹⁹⁶.

Sentir originario que se expresa como “tensión de la realidad”, “inquietud del corazón”, “sentir que venimos de y vamos hacia”, “desgarramiento del ser”. Sentir que define al hombre como «el ser que

¹⁹⁶ *Ibidem*, pp. 19-22.

padece su propia trascendencia»¹⁹⁷, su transparencia, la verdad que habita en él.

Ya Heidegger confesaba que la libertad es la esencia de la verdad. Y es Zambrano la que nos dice que «La libertad trasciende siempre, se escapa, y por ello, ha traspasado el ser objeto del pensamiento dándonos a entender así que ella no es propiamente objeto sino sujeto del pensar, es el pensamiento mismo»¹⁹⁸.

La libertad engendra el tiempo, acto puro del pensar que da vida. Tiempo puro que vence el olvido. Dadme un corazón transparente y os señalaré la libertad. Corazón donde habita la verdad-libertad y su transparencia; lugar donde el sufrimiento asciende a dolor, dolor del corazón que es dolor por la libertad. «La mayor libertad es poseer un dueño».

¹⁹⁷ M. Zambrano, *El sueño creador*. Madrid: Turner, 1986, p. 53.

¹⁹⁸ M. Zambrano, «La libertad trasciende siempre», M-221.

Capítulo 3. INTELECCIÓN Y SUIDAD. EL PROBLEMA DE LA PERSONA COMO REALIDAD ABIERTA.

Capítulo 3. INTELECCIÓN Y SUIDAD. EL PROBLEMA DE LA PERSONA COMO REALIDAD ABIERTA.

Cuando Zubiri se enfrenta con la Fenomenología trascendental de Husserl es conducido por su maestro Ortega. No olvidemos que éste fue el ponente de su tesis doctoral. Había que recibir la fenomenología, ese ámbito intelectual que posibilitaba pensar en libertad, pero al mismo tiempo había que superarla. Pues siempre hemos de pensar en una situación y circunstancias concretas. Zubiri, en definitiva, avanzando en retroceso, quiere dar un paso más en la radicalización del problema filosófico. Tiene que recoger el testigo de Ortega ayudando a éste para que España siga naciendo, alimentándose de conceptos metafísicos.

Zubiri se enfrenta con tener que construir un orden trascendental nuevo que forme unidad con el sentir intelectual. Su trascendentalidad metafísica, la realidad como “de suyo”, debe ser intramundana. Trascendentalidad que se reparte en modos de realidad de donde surge la persona. La persona, esta

va a ser la preocupación central de su vida. Si para Ortega el orden trascendental está constituido por la vida, para Zubiri será *la realidad* viviente la que constituya el horizonte de la trascendentalidad. Si la vida es transparencia en Ortega, también esta transparencia en su dar de sí de la estructura dinámica de la realidad hará de ella una figura de amor, la persona.

Zubiri es metafísico y siempre en sus estudios el tema central de la metafísica fue la persona. La persona recoge en sus entrañas, en la transparencia de sus entrañas, el orden trascendental de la diafanidad. De ahí que Zubiri confirmara al profesor Gómez Cambres, en noviembre de 1979, que ciertamente era la persona la preocupación principal de su filosofía, pues cuando escribía sobre «La realidad personal» tenía que cortar su redacción, corte que indicaban los puntos suspensivos presentes en el artículo, para ir a escribir sobre la esencia donde exponer los conceptos metafísicos que servirían de base al tema de la persona. No en vano su obra *Sobre la esencia* desemboca en la realidad abierta, la persona:

«la esencia estrictamente abierta es suya “formal y reduplicativamente”, como he solido decir; no sólo se *pertenece* a sí misma», sino que tiene ese modo peculiar de pertenecerse que es *poseerse* en su propio y formal

carácter de realidad, en su propio “ser suyo”. Es su realidad en cuanto tal lo que es “suya”. En acto segundo, este proceso es justamente la vida. Vivir es poseerse, y poseerse es pertenecerse a sí mismo en el respecto formal y explícito de realidad. La vida como transcurso es mero “argumento” de la vida, pero no es el vivir mismo. En la vida el hombre se posee a sí mismo transcurrentemente; pero este transcurso es vida sólo porque es posesión de sí mismo. Tomando el *poseerse* como un carácter del acto primero, este modo de ser suyo es justo lo que constituye la persona»¹⁹⁹.

A este respecto recordemos las palabras de Hellín, al cual Zubiri lo tenía en gran aprecio como metafísico: «La obra *Sobre la esencia* era como el preámbulo para otra obra que versaría sobre la persona. Pero al investigar lo que es la persona le salieron al encuentro muchas otras nociones que precisar, como las de sustancia, ente, esencia y existencia en un sentido clásico, ser; y la explicación de todas ellas las ha reunido alrededor de la noción de esencia. Pues «que la esencia de cada cosa es lo que se dice que ésta es en cuanto tal»²⁰⁰. La explicación de estas nociones había de ser un apéndice al tratado –sobre la persona–; pero tuvo que hacer tantas

¹⁹⁹ SE., p. 504.

²⁰⁰ Aristóteles, *Metafísica*, Libro VII, 1029b 13.

observaciones y añadir tantas reservas a las nociones vulgares, que le fue necesario ampliar la materia hasta formar un volumen bien cumplido»²⁰¹. Precisamente, este año de 1963 en que publica Hellín su artículo «Sobre la esencia» en la *Revista Pensamiento* es el mismo en que Zubiri publica «El hombre, realidad personal» en la *Revista de Occidente*.

No obstante, a pesar de que en *Sobre la esencia* está la cifra del pensamiento de Zubiri, no es entendido por algunos críticos que tachan la obra de un tanto *estática*. Ante ello, Zubiri imparte un curso en Madrid el año 1968, titulado *Estructura dinámica de la realidad* y organizado por la Sociedad de Estudios y Publicaciones. Este curso es publicado en 1989²⁰². Obra que es una continuación de *Sobre la Esencia*. Ciertamente también la obra *Sobre la esencia*, como hemos indicado, forma unidad con su obra *Inteligencia sentiente*. Zubiri, a conciencia, publica primero, dentro de un ámbito filosófico donde la conciencia como representación domina sobre la realidad, *Sobre la esencia* (1962) y posteriormente *Inteligencia sentiente* (1980, 1982, 1983). *Inteligencia sentiente* y realidad formarán unidad en el sistema estructural de la filosofía zubiriana. No obstante, no podemos olvidar que la *Inteligencia sentiente* ya está presente y operando en la obra *Sobre la esencia*:

²⁰¹ J. Hellín, «Sobre la esencia», *Pensamiento* 75 (1963) 366.

²⁰² X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza, 1989.

«Por la inteligencia, el hombre está en las cosas (incluyéndose a sí mismo entre ellas) como realidades; está forzado por ellas y, por tanto, en un devenir real además de lógico. En su virtud, nos vemos forzados por la realidad misma de las cosas a inclinarnos modesta y problemáticamente sobre ellas. Modestamente, esto es, con un esfuerzo de sumisión a ellas, por irracionales que nos parezcan; no es posible aprehender la esencia de nada por pura dialéctica conceptual. Problemáticamente, porque nunca podremos estar seguros de poder aprehender, ni de hecho ni en principio, la esencia de algo, y menos aún, de aprehenderla íntegra y adecuadamente. Frente al conceptismo de Hegel es menester subrayar enérgicamente los fueros de lo real, sea o no adecuadamente concebible. Una cosa son, pues, los conceptos formales, otra la realidad»²⁰³.

Ciertamente aquí tiene Zubiri como interlocutor a Hegel pero donde con más dureza se enfrenta con él es con estas palabras: «Al sumergirse en la pura intelección por sí misma, la razón para Hegel sólo se ocupa de sí misma, y se ocupa de sí misma no en cuanto realidad sino en cuanto inteligente; su modo mismo de ocupación es también puramente

²⁰³ *SE.*, p. 58.

intelectivo. De ahí que a pesar de su presunto devenir, la razón en Hegel no hace sino concebirse a sí misma; en realidad, en ese devenir hegeliano nada pasa, todo se conserva. Y esta concepción de sí misma es puramente “lógica”»²⁰⁴. La razón, en el proceso intelectual de la aprehensión de la realidad, en orden a la principalidad siempre llega tarde. Pero cuando la intelección no es sentiente sino puramente formal entonces nunca llega a la realidad. Volvamos, no obstante, a mostrar cómo la «intelección sentiente» está presente en *Sobre la esencia*:

«lo presente como realidad puede ser un estímulo; sólo que entonces ya no es “puro estímulo”, sino “realidad estimulante”, y su modo de aprehensión no es “puro sentir”, sino “sentir intelectual” o, lo que es lo mismo, “intelección sentiente”... El acto propio y formal de la inteligencia no es “concebir”, sino aprehender la cosa misma, pero no en su formalidad “estimúlca”, sino en su formalidad “real”. Concebir es una función ulterior fundada en este primario modo de enfrentarse con las cosas»²⁰⁵.

Zubiri está dolido por la falta de comprensión de su pensamiento y así al terminar *Estructura dinámica de la realidad* nos confiesa: «La realidad

²⁰⁴ *Ibidem*.

²⁰⁵ *Ibidem*, pp. 391-392.

como esencia es una estructura. Una estructura constitutiva, pero cuyos momentos y cuyos ingredientes de constitución son activos y dinámicos por sí mismos. Por consiguiente, es absolutamente quimérico lo que se ha dicho algunas veces de mi libro. Se ha dicho que es un libro estático, y un libro puramente quiescente y de conceptos. Lo siento mucho. Tendré o no tendré razón, pero estimo precisamente que el dinamismo compete esencial y formalmente a la esencia tal como la he descrito en mi modesto y pesado libro *Sobre la esencia*»²⁰⁶.

En verdad, confiesa también Zubiri, que en *Sobre la esencia* ha tratado de la realidad como lo que es actualmente en cuanto algo “de suyo” y en *Estructura dinámica de la realidad* estudia la realidad, el “de suyo”, en su devenir. Así, «La tesis general de *Sobre la esencia* es que la realidad no es “en sí”, ni “para sí”, ni “en mí”, sino que es “de suyo”. La tesis de la *Estructura dinámica de la realidad* es complementaria de la anterior, y afirma que la realidad “da de sí”. El problema de este libro no es otro que el modo de articular el “de suyo” con el “dar de sí”. La respuesta de Zubiri es que ambos términos no se relacionan como lo “constitutivo” con lo “operativo”, sino de un modo mucho más radical y profundo, como sustantividad” y “respectividad”. Por tanto, no es que el “de suyo” dé

²⁰⁶ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza, 1989, pp. 327-328.

constitutivamente “de sí”, sino que el “de suyo” es constitutivamente un “dar de sí”. Cabría decir que las realidades son estructuras que “de-suyo-dan-de-sí”»²⁰⁷.

Al ser el hombre problema de realización por ser una realidad inacabada y estructuralmente dinámica es por lo que nos hemos de acercar al *dinamismo de la suidad* que constituye el capítulo IX de *Estructura dinámica de la realidad*. En él aprehenderemos el dinamismo de la esencia de la persona que se actualiza en el proceso estructural de su dar de sí como personeidad y personalidad. Veámos pues el análisis que nos ofrece Zubiri.

En la marcha de la estructura dinámica de la vida llega un momento en que el animal alcanza un grado de formalización llamada hipperformalización humana en el cual se da una innovación fabulosa en el Universo con la cual el hombre se hace cargo de la realidad para poder continuar la estabilidad de la especie. En verdad, repite una vez más Zubiri, el hacerse cargo de la realidad consiste en aprehender las cosas bajo la formalidad del “de suyo”. Esto hace que el campo de la realidad humana se convierta en “mundo”. Por el contrario, el animal se mueve en el ámbito del estímulo, ámbito al que llamamos “medio”. De este modo, el hombre es una *esencia abierta*²⁰⁸. «En principio por lo menos, abierta a la realidad de

²⁰⁷ D. Gracia Guillén, «Presentación» a *Estructura dinámica de la realidad*, op. cit., pp. IV-V.

²⁰⁸ Cfr. X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, op. cit., p. 2026.

las cosas. Y ni que decir tiene –apunta Zubiri–, abierta en primera línea a su propia realidad... *Estructuralmente*, el hombre es un animal de realidades»²⁰⁹. De este modo, la vida del hombre está funcionando para la realidad, realidad que está funcionando en la vida, siendo vivida en las acciones humanas. El hombre vive para la realidad. Esta, la realidad, es la verdadera sustantividad, la radical sustantividad. Por *estar* viviendo para la realidad es por lo que el hombre es *estructuralmente* animal de realidades y *modalmente* es realidad «suya»: persona. No es lo mismo ser «suyo» que ser «de suyo». Pero es gradualmente como Zubiri va describiendo lo que es ser persona, así da un paso más en su análisis: «La persona es una esencia abierta. Una esencia abierta ante todo y sobre todo (y por eso es persona) a su propia realidad y en ella a la realidad de las demás cosas precisamente en tanto que reales»²¹⁰.

Pero lo que radicalmente constituye la apertura no es el estar abierto a la realidad o para la realidad cualquiera que esta sea «sino que la apertura es una *modificación estructural de las estructuras que en sí mismas posee el ser humano, la realidad humana*»²¹¹. Apertura, pues, como modificación en las mismas estructuras humanas. Apertura en las estructuras del hombre; la cual apertura es lo que lo constituye en persona.

²⁰⁹ *Ibidem*.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 207.

²¹¹ *Ibidem*.

Es precisamente *la* nota de la inteligencia humana en función trascendental la que abre al hombre al *todo* de la realidad *qua* realidad. Se da con ello, una modificación dentro de la evolución del Universo. Con la apertura de la persona pasamos de la *mismidad* que constituye a la animalidad a la personización de la vida. Es el paso de la mismidad a la *suidad*. Es el dinamismo de la suidad²¹².

Por ello Zubiri, al realizar el análisis de la estructura del dinamismo de la suidad, nos dice:

«Por eso poseerse no significa simplemente continuar siendo el mismo, que es lo que acontece al animal, sino que *poseerse es ser su propia realidad*. La sustantividad humana es *eo ipso* persona. Persona es justamente ser “suyo”. No es simplemente ser “de suyo”. De suyo son todas las cosas reales: en eso consiste el ser real. Pero solamente la realidad abierta a su propia realidad es la que reduplicativa y formalmente no solamente es de suyo sino que además es suya.

Empleando el vocablo suidad, diré que justamente la suidad, el conservarse y el afirmarse como suidad, es la

²¹² En la redacción de la página 209 de *Estructura dinámica de la realidad* hay que tener en cuenta que cuando se dice: «Esta personización, el ser persona, digo, consiste justamente en ser de suyo» debe decir «... consiste justamente en ser suya».

manera peculiar de poseerse de aquello en que consiste ser persona»²¹³.

En definitiva, lo que importa es la persona como forma de realidad. Pues «es la realidad, ella en sí misma, que se abre a sí misma en forma de suidad, es decir en forma de persona»²¹⁴. Ciertamente el hombre es una realidad que se abre a sí misma, en sí misma y desde sí misma. Ya cuando en el proceso dinámico de la estructura de la realidad el hombre surge dentro del phylum genético de los homínidos o antropoides se lleva a cabo el surgir innovador del hombre desde la misma realidad. Pero nunca se dice que el hombre surja de la rama de los homínidos *por* sí mismo. La realidad *da de sí* desde sí misma pero no *por* sí misma. Este sería el problema de la realidad llevada esta a nivel de *fundamentalidad* como ultimidad, impelencia y posibilitación del hombre. Topamos aquí con la *fontanalidad* de lo real. Es el problema de la apertura de la realidad dando de sí constituyendo la realidad personal la que hace que el tema de la apertura de la realidad sea tratado en la unidad del hombre y Dios. En el hombre como experiencia de Dios se da el problema de la religación del hombre con la realidad. Desembocamos, pues, en el problema de la realidad *que hace que haya* realidad. Por ello podemos detenernos a describir cómo en su obra *El*

²¹³ EDR., p. 222.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 243.

hombre y Dios está presente y puesta en ejercicio la persona en cuanto experiencia de Dios, experiencia de la realidad como fundamentalidad.

Es por lo que, la primera parte del libro *El Hombre y Dios*, publicado en 1984, después del fallecimiento de nuestro filósofo, trata sobre la realidad humana, preocupación principal de su pensamiento. Allí se nos dice que el hombre es una realidad que tiene que ir haciéndose, es una esencia abierta, como señala en su obra *Sobre la esencia*; y esta apertura de la sustantividad humana es posible por el modo de ser la intelección humana. Estructura formal de la intelección que en su trascendentalidad siempre se muestra a media luz en el pensamiento de Zubiri. Trascendentalidad de la intelección como realidad que no acaba de entregarse ya de vero. En verdad, la inteligencia entiende sintiendo la realidad. Ciertamente, el acto de intelección sentiente tiene como contenido concreto la impresión de la realidad. También el carácter abierto de la realidad humana no significa solamente abierto a otras realidades y a otras comunicaciones posibles, sino abierto a sí mismo en tanto que realidad. Pero en definitiva, en realidad de verdad, el hombre es una realidad abierta porque es una *realidad transparente*. La trascendentalidad de la diáfania, el horizonte trascendental de la realidad diáfana se modula como transparencia en el corazón del hombre, de la persona y su intelección.

Pero como realidad inacabada, el hombre tiene que seguir haciéndose, realizándose, trascendiéndose y en esta apertura se muestra como una realidad problemática. Problematicidad que se manifiesta en su trascendentalidad y finitud. Es la problemática de la *inmanencia* y *trascendencia* de la realidad en la estructura de lo real.

Zubiri se aparta del concepto tradicional de trascendencia para poder manifestar un nuevo modo de entender lo trascendental como actualidad de la realidad en una inteligencia sentiente. Etimológicamente trascendental (del latín *trans-* o de *transcendere*, sobrepasar, superar) significa superar el límite de lo sensible, o ir más allá de lo sensible. Descartes afirmaba que la trascendencia se encontraba en el *cogito*. Lo trascendental se definía así, como una abstracción mental, se despojaba aquello conferido por las experiencias, capaz de trascender sus propios objetos. Kant aplicará el concepto trascendental a toda condición de posibilidad necesaria, universal y a priori, opuesto así a lo empírico. Refiriéndose de este modo a las condiciones del conocimiento que organizan la percepción sensible, intuiciones puras en la experiencia; o los conceptos puros o categorías que estructuran y ordenan los conceptos a la hora de formular los juicios; finalmente las ideas de la Razón que regulan y dirigen todo el proceso del conocimiento hacia un fin. Son estructuras subjetivas que, aunque

trascienden el conocimiento y el campo limitado de la experiencia individual y generan un conocimiento objetivo, no permiten trascender el ámbito de la experiencia posible, entendida como mundo. Esto hizo que Kant las llamara trascendentales en vez de trascendentes.

Zubiri aporta al concepto de trascendencia una dimensión diferente partiendo de aceptar una realidad que en todo momento se actualiza y se expande desde sí misma hacia las demás realidades porque posee carácter abierto e inagotable, es realidad diáfana. Este carácter de apertura se da también en Heidegger al considerar al “ser” como “apertura”, al hombre mismo como apertura. Pero Heidegger toma la *physis* como “ser” y se centra en su aspecto de descubrimiento. Zubiri parte de la noción de *physis*, pero fijándose en su aspecto de realidad que en su apertura constituye el modo primario del “de suyo”. Así podemos hablar en la filosofía de Zubiri de una realidad trascendentalmente dinámica, concebida en unidad de sistema, donde todo coincide en el propio “de suyo” y a la vez se expande a otras realidades.

Es por lo que la realidad humana posee dos aspectos esenciales, por un lado es una realidad con caracteres determinados (talidad) y por otro es un momento de la trascendentalidad de lo real. Trascendentalidad que lleva a Zubiri a plantearse ¿qué es ser hombre? y ¿cómo se es Hombre?

A la primera pregunta señala Zubiri que el hombre es un sistema de notas que hacen de él una forma y un modo de realidad peculiares. El estudio de la realidad humana lo hace desde el punto de la talidad, es decir, desde las notas constitutivas que la componen. Desde esta talidad, Zubiri se plantea el estudio de la trascendentalidad humana. Su antropología filosófica será, de este modo, un estudio de la esencia y de la estructura esencial del hombre. Por ello, para saber quién es el hombre, es necesario centrarse no sólo en la estructura de la inteligencia humana sino también en la estructura de la sustantividad humana.

En cuanto a la estructura esencial de la sustantividad humana, Zubiri se aparta de la teoría aristotélica que sostiene que la materia organizada sería siempre pura potencialidad, sólo el alma como acto de esta potencia determinaría las funciones superiores del hombre. El Estagirita sostiene que las cosas están compuestas de sustancias y así entre “alma” y “organismo” hay una relación de acto y potencia. Pero a la concepción hilemórfica del ser humano (materia-forma, cuerpo-alma), Zubiri propone una antropología novedosa al señalar la realidad humana como una unidad sustantiva constituida de elementos físico-químicos y un elemento sustancial anímico donde se da una relación de co-determinación, una unidad de estructura, no unidad de sustancia. Para explicar esta unidad de estructura, Zubiri señala

que el hombre tiene tres tipos de notas: Vive, siente e entiende sentientemente. La unidad intrínseca y formal de estas notas es lo que llama sustantividad humana. En palabras de Zubiri:

«El hombre no es psique “y” organismo, sino que su psique es formal y constitutivamente “psique-de” este organismo, y este organismo es formal y constitutivamente “organismo-de” una psique. La psique es por esto desde sí misma orgánica, y el organismo es desde sí mismo psíquico. Este momento del “de” es numéricamente idéntico en la psique y en el organismo, y posee carácter “físico”. Esta identidad numérica y física del “de” es lo que constituye formalmente la unidad sistemática de la sustantividad humana. Es una unidad estructural. La sustantividad humana es así “una” por sí misma y de por sí misma»²¹⁵.

La psique es formalmente versión a un cuerpo. Su realidad constitutiva es ser exigencia entitativa de un cuerpo. Pero entendido de diferente manera como se entiende el concepto de cuerpo en Descartes para el que es “mera res extensa”, distinta de la “res cogitans”. Por el contrario, el cuerpo humano, en Zubiri, está indisolublemente unido a la inteligencia.

²¹⁵ X. Zubiri, *El Hombre y Dios*. Madrid: Alianza, 1984, p. 41.

Todo lo corpóreo es anímico y todo lo anímico es corpóreo. El cuerpo es estructuralmente anímico²¹⁶.

Teniendo en cuenta la estructura esencial de la sustantividad humana como corporeidad anímica, vamos a considerar cómo es el carácter formal de la persona. Llegado a este punto es necesario recordar una vez más el problema de la trascendentalidad en Zubiri. La trascendentalidad es algo físico, no una idea, y es aprehendida sentientemente. Lo trascendental es siempre el término formal de la inteligencia. Si la realidad se nos da por impresión, la realidad en impresión es lo trascendental.

Cuando afirmamos que la sustantividad humana es intelectiva estamos significando, como señalábamos anteriormente, que está abierta a toda realidad cualquiera que ella sea. En el orden constitutivo y estructural mismo, la esencia del hombre es esencia abierta. Desde sus actos, el hombre es inteligente y libre, es animal de realidades. Así, Zubiri diferencia la formalidad de estímulo como se presentan las cosas a la sensibilidad animal y la formalidad de realidad como se actualizan las cosas en inteligencia sentiente. En palabras suyas:

«El hombre es el único animal que no está encerrado en
un medio específicamente determinado, sino que está

²¹⁶ Cfr. X. Zubiri, «*El hombre, realidad personal*», en *Escritos menores*. Madrid: Alianza, 2006, p. 62.

constitutivamente abierto al horizonte indefinido del mundo real. Mientras el animal no hace sino resolver situaciones, incluso construyendo pequeños dispositivos, el hombre trasciende de su situación actual, y produce artefactos no sólo hechos *ad hoc* para una situación determinada, sino que, situado en la realidad de las cosas, en lo que éstas son “de suyo”, construye artefactos aunque no tenga necesidad de ellos en la situación presente, sino para cuando llegue a tenerla; es que maneja las cosas como realidades. En una palabra, mientras el animal no hace sino «resolver» su vida, el hombre «proyecta» su vida. Por esto su industria no se halla fijada, no es mera repetición, sino que denota una innovación, producto de una invención, de una creación progrediente y progresiva. Precisamente donde los vestigios de utillaje dejan descubrir vestigios de innovación y de creación, la prehistoria los interpreta como características humanas rudimentarias»²¹⁷.

El hombre no responde a estímulos sino a realidades. Por ello, mientras que los animales resuelven su vida, el hombre la proyecta, es apertura. El hombre siente en impresión y esta impresión de realidad conlleva un gran problema. En la medida en que es impresión, es un acto de

²¹⁷ ZUBIRI, X. «El origen del hombre» en *Revista de Occidente*, 17 (1964) p. 148.

sentir, sentir animal, pero en tanto que lo sentido es realidad es un acto intelectual. La impresión de realidad, no son pues dos actos (sentir e inteligir), sino un sentir intelectual, una intelección sentiente. Para Zubiri, la inteligencia humana es formal y constitutivamente sentiente. Su teoría de la inteligencia humana nos la presenta en su obra *Inteligencia sentiente*, presentada en forma de trilogía: *Inteligencia y realidad*, *Inteligencia y logos*, e *Inteligencia y razón*.

Pero al hablar de sustantividad en Zubiri es hablar de “personeidad”. Y ello porque la realidad humana no sólo es un sistema de notas, sino una realidad que es propia al hombre en cuanto realidad, *su* realidad. El hombre tiene como forma de realidad el ser “suyo”, lo que Zubiri llama “suidad”. La persona, nos dirá «es el carácter transcendental de la esencia abierta. Es suya, formal y reduplicativamente suya, en tanto que realidad»²¹⁸. Esta suidad es lo que constituye la razón formal de la personeidad. El hombre como forma de realidad es persona. Realidad que es real respecto a toda realidad y por ello es apertura en el mundo.

Y todo ello, comenta Zubiri, es así porque «la experiencia en que me estoy viviendo como persona, ejecutando el acto de ser persona, es esa misma experiencia en la que, en esta forma peculiar y rara, se me está

²¹⁸ X. Zubiri, *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza, 2001, p. 209.

dando el todo de la realidad como mundo»²¹⁹. Y todo esto es posible porque el hombre es una realidad abierta a la realidad de las cosas, a su misma realidad y al acto intelectual que ejecuta cuando se realiza como persona con la realidad de las cosas.

Recordemos que nuestro autor, al describir la unidad en que consiste la *persona*, diferencia entre *personeidad* y *personalidad*, señalando que nos referimos con *personeidad* al carácter que tiene la realidad humana en cuanto *suidad*; y las modulaciones concretas que esta *personeidad* va adquiriendo a lo largo de la vida es lo que se llama *personalidad*, es decir, ese continuamente hacerse del hombre modula su *personeidad*. La *personeidad* está constituida por lo más profundamente metafísico, mientras que la *personalidad* se deriva del actuar de la realidad humana. Por ello podemos decir que la *personalidad* está enriqueciendo la *personeidad* porque también los actos humanos modulan la propia *personeidad*.

Se es persona, en el sentido de *personeidad*, afirma Zubiri, por el hecho de ser realidad humana, de tener inteligencia sentiente. Si la *personeidad* se es siempre la misma y la *personalidad* va cambiando con los actos del ser humano, podemos decir que somos siempre “el” mismo pero

²¹⁹ X. Zubiri, *Acerca del mundo*. Madrid: Alianza, 2010, p. 16.

no “lo” mismo. En la personalidad existe un proceso de formación. Así pues, la personeidad es estructura, mientras que la personalidad va ligada a la operatividad, operatividad posibilitada por la dinámica estructura de la misma realidad.

Ahora podemos decir que la reactualización de la personeidad respecto de otras realidades es lo que llamamos “Yo”. El “Yo” es el ser sustantivo del hombre que, además, por poseer una figura determinada se ha llamado “personalidad”.

«El Yo no solamente es el ser de mi sustantividad personal, sino que además este Yo tiene en cada instante una figura determinada. Esta figura es justo lo que hasta ahora hemos venido llamando personalidad. La personalidad es no sólo la figura de realidad, sino “a una” la figura de ser absoluto. Yo soy Yo, y el modo como soy Yo es lo que es la personalidad»²²⁰.

Sostiene así Zubiri que la personalidad es una cuestión de metafísica y no de psiquismo. Yo no soy mi vida sino mi realidad y la realización de mi realidad es la vida. La realidad determina el ser; esto es, en la nueva metafísica de Zubiri, el punto clave que la diferencia de la ontología de

²²⁰X. Zubiri, *El Hombre y Dios*. Madrid: Alianza, 1984, p. 58.

Heidegger. El Yo no es lo primario, sino que es la realidad. El Yo refluye sobre mi realidad y constituye la unidad de sistema de ser y realidad, que llama Zubiri: “Yo mismo”, “la realidad siendo”.

Decimos que la personalidad no es cuestión de comportamiento psicológico del hombre sino cuestión metafísica pues la realidad siendo activa y dinámica por sí misma «a medida que va dando más de sí va siendo cada vez más realidad... Se tiene en la vida cada vez más realidad»²²¹. El crecimiento metafísico de la propia realidad como personeidad es lo que constituye la personalidad.

Esta dimensión determinante de lo real y dominante respecto de otras realidades es justamente a lo que Zubiri llama *poder*. Así dirá que «Si la causalidad es la funcionalidad de lo real en tanto que real, el poder es la dominancia de lo real en tanto que real»²²². La experiencia del poder como la estructura misma del mundo es lo que hizo posible el nacimiento efectivo de la filosofía. Por ello Anaximandro en su sentencia nos indica que «el ἄπειρον, lo indefinido, es la ἀρχή, el principio del mundo, del cual todas las cosas salen, y al cual volverán todas después de cierto tiempo, pagando justicia al hecho de haber salido de este ἄπειρον»²²³.

²²¹ EDR, pp. 326-327.

²²² Ibidem, p. 320.

²²³ Ibidem, p. 320. Anaximandro, D.-K. 12 B 1, 1-2.

Aquí el ἀρχή en cuanto ἄπειρον realiza tres funciones distintas: función *arcaica*: como comienzo del mundo; función *árquica*, como principio intrínseco a cada una de las realidades las cuales están constituidas por ese ἀρχή que llevan en su seno secretamente, y del cual intrínsecamente emergen; función arcóntica por la cual volverán las cosas después de un cierto tiempo a pagar justeza, el ajustamiento, ensamblamiento, revirtiendo al principio de donde salieron.

Termina diciéndonos Zubiri que «La unidad intrínseca de estas tres dimensiones es lo que constituye el Poder. Y ese Poder del ἀρχή es justamente aquello que da lugar, según Anaximandro, a las vicisitudes del Universo, y con cuya enunciación nació la Filosofía en el mundo»²²⁴. Ahora podemos entender el porqué Zubiri recoge el origen, secreto y unidad que encierra el ἄπειρον de Anaximandro y nos lo ofrece como la realidad y su poder que constituyen el orden trascendental de su filosofía. Por eso en el inicio de su filosofar está presente el problema de la religación del hombre con el poder de lo real. Los dioses y lo sagrado que encierran nunca nos abandonan. La filosofía, entusiasmo, toque divino. *Quedéme y olvidéme toda ciencia trascendiendo.*

²²⁴ EDR, pp. 320-321.

El hombre como persona es problema de realización y en este proceso dinámico el hombre es experiencia de la religación del hombre con la realidad y su poder. La persona es experiencia del apoderamiento del hombre por la realidad, es el problema del hombre y dios.

El estar constituido el pensamiento de Zubiri por el orden trascendental de la realidad hace que ésta se actualice tanto en el ámbito filosófico como en el teológico formando la unidad ambital filosófico-teológica. Es esta unidad ámbital la que determina la conferencia titulada «*Utrum Deus sit*» que Zubiri pronuncia el 8 de marzo de 1959, fiesta de Santo Tomás, en el Estudio General que los dominicos tenían en Alcobendas, Madrid. Zubiri se dirige a los filósofos y teólogos para plantear el problema de Dios desde la realidad personal.

El problema de Dios queda planteado en el hombre en la misma pregunta por la existencia de Dios: *Utrum Deus sit*. Al hacer esta pregunta y en su respuesta el hombre es consciente que «le va en ello su realidad, su persona, su vida entera. [...] Quien efectivamente nos diga qué es el hombre en aquella dimensión en la que surge la pregunta acerca de Dios ha de poner en juego la totalidad de su realidad. El hombre es una realidad y, a fuer de tal, está entre otras realidades. Pero lo está de una manera sumamente especial, como realidad personal. Por consiguiente, es en la

estructura de la persona de donde hay que arrancar, para ver cómo de la existencia personal, de la estructura metafísica de la persona, dimana inexorablemente la pregunta “Utrum Deus sit”, si efectivamente Dios existe»²²⁵.

Como en las mismas entrañas de la persona está latiendo lo sagrado es por lo que impulsa a Zubiri a hacer un análisis de la persona como lugar de la fontalidad de lo real. Es la nota de la inteligencia lo que le hace ser una realidad propia reduplicativamente, pues no sólo tiene propiedades sino que consiste formalmente en apropiarse, en ser propiedad suya. Por eso «La inteligencia, en efecto, pertenece a mi realidad, y es una realidad que, puesta en ejercicio o en acto, envuelve la propia realidad que ejercita el acto. Al habérselas con las cosas y consigo mismo en tanto que “otro”, se las está habiendo consigo mismo en tanto que “mismo”. Justamente ahí está reduplicativamente la propiedad de la persona

Si una realidad tiene su sustantividad última y radical en la inteligencia, *eo ipso* es persona. La condición es esencial... Una realidad personal es, pues, esencialmente una realidad que es propia “formaliter y reduplicative”, y que lo es precisamente por su inteligencia, y es en ésta en donde se encuentra su última y radical sustantividad»²²⁶.

²²⁵ X. Zubiri, *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid: Alianza, 2006, p. 10.

²²⁶ *Ibidem*, p. 11.

Pero la persona puede ser propiedad en acto primero o en acto segundo. En acto primero la persona es propiedad porque tiene una inteligencia en virtud de la cual sus posibles futuros actos serían actos de apropiación. Son actos realizados *en* la misma realidad sustantiva y *desde* ella misma por ser una sustantividad abierta en tanto que realidad y en tanto que intelectual. Esta es una consideración de la persona en su estructura.

En acto segundo podemos entender la propiedad cuando consideramos la persona produciendo efectivamente actos. Cuando el hombre ejecuta actos personales está abierto a las cosas y a sí mismo en cuanto realidad otra, en cuanto otro. Hay en los actos personales una alteridad constitutiva entre el acto referido al sujeto que lo ejecuta y al término sobre el que recae el acto.

Por lo que da al propio sujeto que ejecuta el acto diremos que, cuando el hombre tiene ante sí la realidad en su nuda presencia, entonces el sujeto personal se hace presente en el modo de actualización que se expresa en el lenguaje con nítida exactitud en el *me*. Así, ante un cuadro estoy absorto en su contemplación estética porque este *me* absorbe. Otras veces el hombre está colocado en un campo de realidad entre otras cosas, entonces el acto segundo de la persona se expresa en el *mi*. Se siente con ello un poco en el fuero interno de su propiedad al enfrentarse a cosas entre las que está. Pero

en tercer lugar el hombre en su acto intelectual puede tomar distancia respecto de las cosas al considerarlas como objeto y entonces, el acto segundo en que la persona existe, es rigurosamente lo que llamamos *yo*. *Me*, *mi* y *yo* son las tres dimensiones posibles del acto segundo de la persona.

En este punto vuelve Zubiri a mostrarnos la diferencia entre *personeidad* y *personalidad*. La persona es lo que se es, la personalidad es lo que se tiene. La *personeidad* se es desde que está uno concebido... La personalidad, en cambio, es algo que se logra por apropiación. Por ello, el hombre siempre es el mismo pero no lo mismo.

Precisamente en esta unidad de la persona que se actualiza como *personeidad* y *personalidad* es donde emerge inexorablemente la pregunta acerca de Dios. Y surge la pregunta porque el hombre cuando existe siente con un saber experiencial, siente por experiencia el carácter *misivo* de su existencia. No somos ni nos sentimos un mero ser arrojado, yecto, sino que nuestro *sentir originario* es un saber experiencial donde nos sentimos vivir viniendo de alguien y yendo hacia alguien. Es la religación del hombre en su raíz.

«Y en ese carácter misivo el hombre se encuentra enfrentado (ahí sí diríamos “sub quadam confusione” mayor o menor según los casos y las personas) de una manera *física* y no meramente *lógica* con eso que constituye el ignoto término [“el poder de lo real”]»²²⁷.

El poder de lo real es lo que posibilita la vida del hombre, vivimos para la realidad y por ella. Así nos dice Zubiri que vivimos gracias a que hay «lo que hace que haya»²²⁸. Por ello la pregunta de Dios no se resuelve con una justificación lógica sino cuando el hombre siente que en la pregunta le va su realidad y su ser entero ya que la raíz del problema de Dios está planteado en su estructura metafísica personal.

Por eso cuando estamos religados al *poder* de lo real como *fundamento* de mi persona en cuanto la realidad es ultimidad, posibilidad e impelencia para realizarme topamos con la *deidad*, la manifestación de Dios en las cosas. Esta realidad fundamental como causa primera es una realidad *fontanal* no sólo en cuanto que de ella emerge como la «natura naturans» la totalidad de cuanto existe sino que *está haciendo* que todo cuanto existe sea. Ahora podemos entender cómo el hombre inteligente surge *en y desde* otras realidades inferiores pero no *por* sí mismas. Así la persona surge de la

²²⁷ X. Zubiri, *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid: Alianza, 2006, p. 20. Cfr. Nota 10.

²²⁸ *Ibidem*, p. 22.

sustantividad humana *en* sí misma y *desde* sí misma pero *por* una realidad *que hace que haya* realidad humana inteligente. Es el problema de la fontanalidad de lo real.

Pero cuando esa fontanalidad de lo real,

«esa causalidad primera está ejercida por un ente que tiene trascendencia personal, entonces quizás la razón formal y unitaria de esas cuatro causas se encuentra en algo distinto que las abarca y trasciende formalmente con una estructura metafísica: esto es precisamente el amor.

La causalidad divina produce el mundo, incluso con libertad; esto puede demostrarse, pero no es lo mismo producido con libertad que producido por efusión de amor»²²⁹.

Es el problema de la causalidad, no material, ni formal, ni eficiente, ni final, sino que tratándose de personas es una de la causalidad personal. Por ello es por lo que al ser la filosofía problema de realización del hombre podemos decir con propiedad que «El hacerse persona es la experiencia manifestativa de un poder enigmático... Hacerse persona es búsqueda... buscar el fundamento de mi relativo ser absoluto»²³⁰.

²²⁹ *Ibidem*, p. 27.

²³⁰ X. Zubiri, *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza, 1984, 1988, p. 109.

Búsqueda de “la realidad absolutamente absoluta” llevada a cabo por la inquietud de mi corazón, por la voz de mi conciencia y por mi voluntad de verdad. Voluntad de verdad que es voluntad de transparencia, voluntad de amor. El acto formal de la voluntad es amor. La persona es amor, ordo amoris. El amor, él mismo horizonte.

El hombre comparte el horizonte de amor con otros hombres en su vida. Vivir es convivir, la convivencia es estructura humana. Sociedad, lugar del cosmos donde convive el hombre compartiendo el pan y la esperanza. Es el problema de la dimensión social del hombre al que en democracia se le exige ser persona.

Capítulo 4. LA DIMENSIÓN SOCIAL DE LA REALIDAD HUMANA. LA *HEXIS* DE LA CONVIVENCIA.

Capítulo 4. LA DIMENSIÓN SOCIAL DE LA REALIDAD HUMANA. LA HÉXIS DE LA CONVIVENCIA.

ZUBIRI: LA HÉXIS DE LA CONVIVENCIA.

En la obra de Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, se recoge un breve curso dado en la Sociedad de Estudios y Publicaciones de Madrid en 1974. Aquí se plantea cómo el ser humano es a la vez individual, social e histórico, porque estas tres dimensiones responden a la realidad humana que es pluralizante, continuante y

prospectiva. *Pluralizante*, porque como dice Zubiri, el hombre es un animal de realidades que no se multiplica más que de un modo esquemático, de manera que los miembros del *phylum* humano son di-versos dentro de una misma versión. El hombre por ser diverso es un ser individual, pero esta individualidad no significa una relación de un yo frente a los otros, sino que supone que cada uno está formalmente vertido a los demás. «El hombre es “de suyo” un animal diverso en el sentido que perteneciendo a una misma especie sin embargo constituye por su momento de realidad “otra realidad”, pero otra dentro de la misma especie de realidad»²³¹. En virtud, pues, de su multiplicidad específica, el esquema refluye sobre cada hombre, ante todo confiriéndole su dimensión de diversidad individual. La realidad humana es también *continuable* porque el hombre *convive* con los demás hombres al tener una estructura psico-orgánica abierta tanto en su talidad como en su formalidad de realidad. En virtud de la continuidad genética, cada engendrado tiene esa refluencia de la especie que constituye la convivencia social.

Pero el hombre posee también en su ser la dimensión histórica que lo constituye. Pues el *phylum* es genéticamente prospectivo. Esta refluencia radical y constitutivamente genética es lo que se llama historia.

²³¹ X. Zubiri, *El Hombre y Dios*. Madrid: Alianza, 1984, p. 62.

Prospectividad presente en la historia como proceso de capacitación humana.

Así pues, Xavier Zubiri para mostrar la convivencia social del hombre en su raíz remite a la actualización de lo social en los siguientes momentos: haber humano, otros míos, otros como yo, otros que yo. Es en la cuarta fase cuando «el niño se encuentra rodeado de “otros” con los que estricta y formalmente convive»²³². Aparece en esta última fase un concepto de convivencia que va tener matices diferentes en el pensamiento del filósofo vasco.

Pero se trata de una convivencia considerada no en el sentido de forma de colaboración (filosofía clásica), ni como estatuto (acepción utilizada al comienzo del mundo moderno), ni como presión (entendida así sobre todo a partir de la segunda mitad del s. XIX), pues para el Zubiri, convivencia es co-realidad constitutiva. La convivencia va intrínsecamente inserta en la sustantividad humana en cuanto tal. El hombre, señala Xavier, no es una realidad independiente que luego se le añade una relación con las otras realidades humanas, sino que es en sí mismo y desde sí mismo una realidad que está vertida a los demás. Es decir, cada cual es “de suyo” una realidad en versión a los otros.

²³² X. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza, 2006, p. 46.

La convivencia es denominada también en su obra como lo social. Los animales se agrupan pero no forman sociedad, el hombre en cambio es “de suyo” social. Esta diferencia con el animal queda de manifiesta al señalar Zubiri que la sociedad es una convivencia que tiene dos caracteres: Por una parte, es una convivencia por generación. Definiendo así la convivencia como una índole filética, es decir una convivencia dentro de una misma especie, *phylum*. Pero además, es una convivencia por generación a la realidad como realidad. Esto diferencia al hombre de los animales, porque el hombre no es sólo un animal real, sino que conforma su estructura en el campo de la realidad.

Apreciamos cómo la dimensión individual nos lleva inexorablemente a la dimensión social, porque el hombre además de hacer su vida con cosas, la hace también con otros hombres, es decir, que está co-situado con los demás, produciendo una convivencia. Convivencia que supone que los demás hombres no me afectan de la misma manera que las cosas físicas, sino en una dimensión más radical. En una alteridad del modo “cada cual”, no tenemos un mero ego, sino un yo referido a un posible tú. Los demás están implicados en mí, pero además yo no soy como los demás. Esto hace plantearse a Zubiri dos cuestiones: por un lado, ¿qué son los otros? , y, por otro, ¿cómo los otros afectan mi vida?

Los hombres son realidades físicas que intervienen en mi situación desde su situación. En mi acto vital como autodefinición y autoposición interviene la condición de autodefinición y autoposición de los demás hombres. Al hacer la vida con los demás estamos en *co-situación de convivencia*. Es decir, «de mi vida, en uno o en otro sentido, forma parte formal la vida de los demás. De suerte que en mí mismo en cierto modo están los demás»²³³.

Cuando nos preguntamos ¿qué son los otros?, nos estamos refiriendo al carácter de alteridad que tiene los demás. De este modo, si se parte de los demás, entonces la alteridad es una alteridad numérica unificada por un carácter específico que la define como una sustantividad que produce y es agente de sus actos. Los hombres conjugan sus actividades entre sí produciendo un resultado común. La forma específica de esa unidad sería una *cooperación*. En el mundo griego es la *polis* el lugar donde se ejerce esa cooperación. En el mundo medieval será la sociedad donde el socius coopere con los otros con quienes convive²³⁴.

Pero podemos partir de la unidad misma que constituye la sociedad, de la unidad de lo social. Es la unidad de lo social lo primordial y fundamento de la sociedad. Zubiri dice no a la oposición entre lo social como

²³³ SH. p. 224.

²³⁴ Cfr. SH., p. 226.

sustantividad propia y el individuo incurso en ella. No, a Comte y a Dyrkheim. Ellos piensan que la sociedad posee sustantividad, que es una cosa, una omnímoda sustancia que domina al colectivo humano con su poder. Como cosa, como realidad sustantiva, existen sólo individuos. Pues

«como sustantividad, la sociedad no tiene sustantividad plena: es tan sólo un momento de la sustantividad de los individuos. Y como la sustantividad de los individuos es una estructura, hay que decir que la sociedad consiste en un momento estructural de los individuos entre sí»²³⁵.

La relación y el conocimiento del otro no ha de partir tampoco de una unidad de síntesis entre mi yo y el otro yo en cuanto *análogo* al mío, como defiende Husserl. Pues, para Husserl, «el problema de la alteridad es un problema de *alter ego*, es el problema de averiguar cómo efectivamente en esto que llamamos el mundo que nos circunda hay *otros yos*. Hay un *análogon* del ego, algo análogo a lo que soy yo. Por desplazamientos sucesivos, el problema del yo y del tú revierte, para Husserl, en un problema de alteridad, y el problema de la alteridad es un problema de analogía, ¿en qué se funda esta analogía, en que se funda que haya otros yos análogos al mío?»²³⁶. Recordemos las palabras de Husserl cuando

²³⁵ EDR., p. 255.

²³⁶ SH., p. 229

afirma que yo como individuo social realizo unos actos vitales frente a una alteridad vital análoga a la mía. En estos actos vitales el otro es percibido como un reflejo que remite e a mí mismo. «Lo que es específicamente propio como *ego*, mi ser concreto como mónada, puramente en mí mismo y para mí mismo, con exclusiva propiedad, comprende toda la intencionalidad y, por tanto, la dirigida al extraño»²³⁷. Es concretamente en esta intencionalidad donde se constituye el otro como yo, como reflejo. De este modo defiende que:

«en esta preeminente intencionalidad se constituye el nuevo sentido de ser que va más allá de mi *ego* monádico en su propiedad misma; se constituye en *ego*, no como *yo-mismo*, sino como *reflejándose* en mi yo propio, en mi mónada. Pero el segundo ego no está ahí simplemente, ni es estrictamente dado en sí mismo; sino que es constituido como *alter ego*, y el ego que designa la expresión *alter ego* como uno de sus momentos soy yo mismo en mi propiedad. El *otro*, según su sentido constituido, remite e a mí mismo. El otro es reflejo de mí mismo y, sin embargo, no es estrictamente reflejo; es un *analogon* de mí mismo y, sin embargo no es un *analogon* en el sentido habitual»²³⁸.

²³⁷ E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos, 1986, p. 126.

²³⁸ *Ibidem*, pp. 126-127.

Es Lipps quien defiende el que haya otros yos análogos al mío, semejantes a mí, porque los encuentro semejantes por su constitución física, por su expresión, en definitiva, por la imagen morfológica de mí mismo que proyecto hacia los demás. Esta postura es criticada por Max Scheler. El punto de vista de Max Scheler consiste en que el hombre está constituido por la simpatía, el *sympathein*, el con-sentir o la compasión, en el sentido de estar sintonizado con los estados de ánimo y las tendencias de otra persona. Esta simpatía arrastra al hombre hacia los demás por un acto primario. Esta simpatía es vidente –no nos dice Scheler por qué y en qué forma- y, al ser vidente, nos descubre los valores de las cosas humanas. Pero a este respecto se pregunta Zubiri, ¿es cierto que los hombres comunican entre sí, están vertidos primariamente a los otros por los estados que tienen?²³⁹. En definitiva, la analogía como fundamento de la referencia a otro es equívoca:

«puede significar *otro-como-yo*, pero puede significar lo contrario, *otro-que-yo*, el radicalmente otro. Estos dos sentidos no aparecen diferenciados en el análisis de Husserl, y si el primer sentido nos lleva a la analogía, el

²³⁹ Cfr. *SH.*, pp. 229-230.

segundo nos conduce a la idea de la diferenciación radical,
a lo opuesto a la analogía»²⁴⁰.

Por todo ello hay que que indicarle a Husserl respecto a la analogía que no es lo mismo tratar al otro “otro-como-yo” que considerarlo como “otro-que-yo”. No es lo mismo tratar al otro de modo impersonal que a nivel personal. Esta diferencia está inscrita ya en la estructura genética del *phylum* humano. Como pertenecientes al mismo esquema genético somos en su momento quidditativo, como especie, como los demás, pero esencialmente, en esencia, somos únicos, irrepetibles. En esencia somos únicos dentro de un mismo *phylum*. Husserl no logrará nunca desprenderse de ese yo absoluto trascendental y salir del solipsismo donde se ha metido con sus reducciones eidéticas. A su mentalidad matemática le viene largo el problema de la apertura de la realidad como persona. Pero no podemos olvidar que lo impersonal como el modo de convivencia social con los demás no quiere decir a-personal. Lo impersonal pertenece a la persona pero en forma de convivencia social. La comunión personal es el modo de convivencia entre personas de forma personal.

Así, el fundamento de la versión a los demás no está en la vivencia. La manera de mi relación con la alteridad de los demás no tiene tener como

²⁴⁰ SH., p. 232.

fuente el carácter vivencial, es decir, la manera como yo vivo determinadas realidades que hay en el mundo. Pues,

«antes de que se tenga la vivencia de los otros, los otros han intervenido ya en mi vida y están interviniendo en ella. Esto es inexorable y radical. No se trata de meras preferencias: el niño se encuentra con que los demás se han metido en su vida. Sea lo que fuere de las vivencias, hay una dimensión previa. El problema de su versión a los otros es, ante todo, un problema de versión real y física, no meramente vivencial ni intencional»²⁴¹.

Es una versión real y física donde se actualiza la unidad de lo social. Esta versión se da porque existe un medio biótico propio de todos los seres vivos. Por ello el hombre se halla vertido biológicamente a un *medio bióticamente humano*²⁴². El niño, como otros animales, se encuentra vertido a su madre en la que encuentra su nutrición y amparo. Este fenómeno biótico, en cuanto está sentido por el niño, es una de las formas radicales de sentirse a sí mismo. Y es aquí donde está inscrito el fenómeno radical de su encuentro con los demás.

²⁴¹ SH., p. 234.

²⁴² Cfr. X. Zubiri, *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza, 1986, p. 235.

La propia actividad del niño le lleva a buscar a sus padres pero el encuentro depende de que ellos acudan, de que se introduzcan en su vida. Nuestra propia actividad de hombres y mujeres nos lleva a buscar a los demás pero el encuentro depende de que los demás acudan, de que se introduzcan en mi vida. «El encuentro no viene de uno mismo, viene de los demás»²⁴³.

Esperamos siempre la ayuda de los demás. Ya el niño encuentra la ayuda en esa unidad entre la necesidad de nutrición y de amparo. Esta ayuda viene de los demás. De ahí que en la articulación de sensaciones y respuestas están entreverados los demás; no las vivencias de los demás, sino sus realidades físicas. Nada de ello excede de la pura biología. Al poner, por la formalización, el niño en marcha su inteligencia, entonces la tendencia a buscar ayuda se convierte en socorro. La vida es socorrencia. La unidad entre acudir y la ayuda es socorrencia²⁴⁴. «El niño necesita *ayuda* y esta ayuda viene de los demás. La necesidad que el organismo tiene, en cuanto animal, de los demás, es para el sentir intelectual una *necesidad de socorro*. Por sentir precisamente la necesidad de socorro el

²⁴³ SH., p. 235.

²⁴⁴ Cfr. X. Zubiri, *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza, 186, p. 236.

hombre está constitutivamente abierto al otro, que en principio es su madre o quien haga sus veces»²⁴⁵.

El problema radical de la constitución de lo social en mi realidad física está en ver lo que de la realidad de los demás está en la realidad de nuestra niñez²⁴⁶. Pues no sólo hay cosas que suscitan estados de frío, calor, agrado... al niño, sino que hay otras que son mediadoras, que lo alejan o acercan a otras, e incluso hay cosas que lo configuran al ir dirigiendo sus pasos. Los demás están en nuestra niñez configurándonos²⁴⁷. Constatamos cómo no sólo los otros no son análogos a mí, sino que la realidad es a la inversa: los demás van imprimiendo en mí la impronta de lo que ellos son, me van haciendo semejante a ellos, me van configurando. «Es pura y simplemente la dimensión humana de la vida, la pura humanidad que está formando parte integral de mi vida»²⁴⁸. Es lo humano *que me viene de fuera*.

Con ello tenemos que la realidad humana no es puramente mi propia realidad, es una realidad que desborda mi realidad. Se da un fenómeno psicofísico cuando los demás van imprimiendo en mí la impronta de su

²⁴⁵ B. Castilla y Cortázar, *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*. Madrid: Rialp, 1996, p. 207.

²⁴⁶ Cfr. *SH.*, pp. 236-237.

²⁴⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 237.

²⁴⁸ *SH.*, p. 238.

modo de ser²⁴⁹. Reacciones de poco afecto o antipatía van imprimiendo y decantando huellas profundas en el niño, que luego traerán consecuencias incalculables. Lo primero que se da al niño es lo humano de la vida y de las acciones; el sentido de la vida, el horizonte de lo humano, el sentido de lo humano. Lo humano es algo transcendente e inmanente a la vez en mi vida.

Llegados a este momento nos preguntamos por la estructura de la convivencia. Preguntamos por la índole de la convivencia, por el nexo de ella. Sentimos cómo la sociedad consiste en ser una unidad de vinculación de los hombres entre sí como forma de realidad. Yo hago mi vida afectado por la realidad de los demás. Lo social surge como momento biológico del hombre, pues desde el momento de su nacimiento, desde la cuna, los demás intervienen en nuestra vida comunicándonos lo humano de la vida. Por ello, lo primario y radical de la sociedad es lo humano compartido. Por eso, «en el momento en que el hombre, muy al comienzo de su vida, se hace cargo de la realidad por medio de su inteligencia sentiente, se encuentra no con los demás hombres, pero sí con lo humano, que de una manera extrínseca ha venido modulando su vida de múltiples maneras»²⁵⁰.

Por ello lo social es una vinculación de los hombres como forma de realidad. Esta vinculación, este nexo es un estatuto, un pacto. Es la tesis de

²⁴⁹ Cfr. X. Zubiri, *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza, 1986, p. 239.

²⁵⁰ *SH.*, p. 244.

Rousseau: un contrato social basado en la voluntad general. La tesis de Hobbes defiende que el hombre es agresor de los demás, *homo homini lupus*. Lo que los hombres defienden con su estatuto, con su nexo social es asegurar la realidad sustantiva del individuo que está en peligro. Estos contratos o nexos sociales están apoyados en un constructo cuyo soporte se basa en tres puntos: lo natural son los individuos, el nexo es una conexión que es obra de la razón y de la voluntad. Pero los individuos no intervienen en en la sociedad como sustancias individuales sino en cuanto poseen ellos mismos lo social en su estructuras físicas humanas inteligentes. Se ha confundido también la unión entre los individuos con la unidad social. La unidad social no es obra de la razón. No de una razón de estado ni de un estado de razón sino de un estado de inteligencia. Una unidad perfectamente natural. Para que pueda haber unión con los demás hombres, el hombre se encuentra ya en unidad primaria con ellos²⁵¹.

El nexo entre los hombres es una unidad que él no establece, sino que los demás hombres han intervenido ya en su vida por exigencia natural del niño. Por eso cuando el niño emerge a su primer acto intelectual se encuentra con que esa unidad está ya realizada. De ahí que el carácter primario donde es necesario encontrar el fenómeno radical de lo social es

²⁵¹ SH., pp. 248-250.

la inteligencia sentiente. Lo humano que hay en mí trasciende de mí. Precisamente porque esta unidad está ya dada es por lo que lo social es principio y no resultado.

De una manera positiva el niño queda ante lo humano como realidad, ante la realidad de lo humano. A este quedar ante lo humano como realidad es a lo que llama Zubiri vinculación²⁵².

Toda esta vinculación es posible porque el hombre se mueve entre realidades y no entre estímulos. Por ello queda abierto a toda forma de realidad social. La vinculación primaria y formal -comenta Zubiri- del hombre a la realidad de lo humano en tanto que humano y en tanto que real, es el fenómeno radical de la unidad del hombre con los demás.

«Pero el *vínculo efectivo* no le está dado por sí mismo sino por los demás. Y este vínculo efectivo en el que el hombre se encuentra, es la unidad primaria entre lo vinculante y el vínculo que lo vincula. Participa en este sentido de algo añadido, pero de algo añadido a algo que es una exigencia previa y natural del ser humano; no es otra cosa sino la realización de la plenitud del individuo. Esa es

²⁵² Cfr, *SH.*, p. 253.

la vinculación. No es unión; es unidad primaria y por consiguiente física y real»²⁵³.

Pero también por esta primaria vinculación a lo real humano el hombre adquiere otras vinculaciones en su vida como son la vinculación a la tierra, a su país, et., en cuanto son ingredientes de lo humano en cuanto humano. Son las cosas que constituyen su morada. Cuando al hombre le falta o echa de menos algo de esta morada tiene esa forma negativa de vinculación con los demás que se expresa en la nostalgia. Nostalgia y esperanza que son resortes del corazón humano²⁵⁴. Pues la nostalgia va acompañada de esa dimensión positiva que es la añoranza. Cuando el hombre añora esos momentos de realidad en su vinculación con los demás y con su tierra se siente disminuido. Disminuido cuando le falta su término: la realidad.

Zubiri quiere señalarnos el carácter formal de la vinculación que constituye a la sociedad dialogando con Durkheim. En su descripción de la sociedad quiere mostrarnos qué tipo de entidad posee esa vinculación. Este vínculo por ser social no puede ser meramente individual, es algo supraindividual pero no fuera de los individuos. El vínculo social no posee sustantividad propia, no es una realidad por sí misma. Es la tesis de Durkheim: el realismo social. Lo social no posee sustantividad, ésta –como

²⁵³ *SH.*, p. 254.

²⁵⁴ Cfr. M. Zambrano, *El hombre y lo divino*. Madrid: Siruela, 1991, p. 286.

indicamos- la tienen sólo los individuos. La forma como lo social configura al individuo, según Durkheim, es la imposición o la presión. Lo social se impone. En contra Zubiri defiende que «la presión es un carácter no *constitutivo*, sino *consecutivo* al fenómeno social»²⁵⁵. Por su parte, Gabriel Tarde busca la conexión de lo social en aquel punto en el que hombre hace las cosas como los demás. La vinculación social sería el resultado de una imitación. Pero hacer lo que los demás hacen es mimetismo. Para que haya imitación, aclara Zubiri, hace falta que yo tenga la intención de que sea lo mismo aquello que yo hago: «La mismidad misma y el intento de la mismidad misma, y no simplemente la igualdad de lo mismo, es lo que formalmente constituyen la imitación. Los monos reproducen, no imitan»²⁵⁶.

En definitiva, Lo social es una unidad de vinculación de los hombres como forma de realidad. Mi realidad en cuanto realidad es la que queda afectada por los demás hombres en tanto que realidad. Esta afección es un modo real y físico: es una *héxis*, una habitud. Pues primariamente el hombre está modulado real y físicamente por los demás hombres. En esta modulación está formalmente la *héxis*. La *héxis* tiene una estructura física y real pero no tiene carácter de sustantividad (Durkheim), ni carácter

²⁵⁵ SH., p. 256.

²⁵⁶ SH., p. 258..

resultante y operativo (Tarde). Lo social es *haber humano* recibido; lo humano que desborda de mí. Pues la presión se funda en el poder y el poder en el haber. Por todo ello el carácter formal de la vinculación o del nexo social está en que:

«Lo social es una unidad cuya realidad es ser un modo,
y cuyo carácter modal es ser una *héxis*, una habitud física y
real de mi propia realidad en la alteridad con la realidad de
los demás»²⁵⁷.

En el análisis de la estructura del nexo social que constituye la convivencia humana hemos de tener en cuenta que aquello a lo que primariamente está vinculado el hombre es a un haber humano. Los demás intervienen configurando la vida del niño pero no lo hacen en tanto que personas sino en forma de humanidad, en forma de haber humano.

Ciertamente en este punto nos enfrentamos con el problema ya presente en el siglo XVIII en que el hombre tiene que solucionar su vida con unas formas de cultura recibidas en tradición, formas de cultura que a comienzos del siglo XIX se le llama alma de los pueblos; «Hegel les dio un nombre preciso: espíritu objetivo. Los individuos son el espíritu subjetivo, mientras

²⁵⁷ SH., p. 260.

lo que yo he llamado haber coincide en sus límites y fronteras con el espíritu objetivo»²⁵⁸.

Aquí Zubiri se detiene para preguntarse. «¿Qué entiende Hegel por espíritu objetivo? Por lo pronto, nada parecido a lo que para Durkheim es el realismo social. Lo que es el espíritu subjetivo es la culminación del psiquismo del individuo, que el individuo adquiere por una estructura interna cuyo análisis quiere descubrirnos la fenomenología del espíritu»²⁵⁹. Este espíritu subjetivo lo que adquiere no son valores culturales sino el espíritu objetivo. Espíritu objetivo que es el producto de de una razón universal. Este espíritu universal se encarna, se encuentra, en todos los hombres. En la producción del espíritu individual, el espíritu absoluto se ha enajenado en los otros: en su reversión absorbe a los otros y vuelve a entrar en sí mismo. De este modo, el espíritu objetivo es el camino de la entrada del espíritu universal en sí mismo. «En esta concepción es claro que en su fase de espíritu objetivo, el individuo no desempeña ninguna función dentro del espíritu objetivo; es simplemente un recuerdo»²⁶⁰. La historia y la sociedad pasa sobre los individuos y absorbe su recuerdo y deja lo que hay en ellos de naturaleza, de individuos y sólo queda lo que han aportado al espíritu objetivo.

²⁵⁸ *SH.*, p. 260.

²⁵⁹ *SH.*, p. 261.

²⁶⁰ *SH.*, p. 262.

Pero Zubiri critica el pensamiento de Hegel porque, para él, el espíritu objetivo no es una «res» sustantiva. Hegel ha convertido en sustancia y en potencia de esa sustancia lo que no son sino poderes y posibilidades. La potenciación de los poderes y posibilidades lleva consigo la sustanciación de cuanto hay de alguna realidad dentro del espíritu objetivo. El espíritu objetivo es realidad pero en cuanto haber recibido, el *haber humano* recibido.

Pero tampoco el espíritu objetivo es espíritu porque no tiene razón (*Vernunft*), ya que esta sólo la tienen los individuos. La razón es una forma de intelección, una forma de inteligencia. Ciertamente el espíritu objetivo tiene una inteligencia pero convertida en puro haber. Y la forma concreta como esta conversión del intelecto acontece en la sociedad tiene figuras absolutamente concretas, nada abstractas ni dialécticas. Se trata, pues, del haber del intelecto y de la razón. De este modo el espíritu objetivo no es «mens» pero sí mentalidad (*forma mentis*).

Mente es concreción de la razón. Y mentalidad no es un acto de pensamiento, es puramente la forma del haber inteligido y del haber pensado; es el modo de pensar y el modo de inteligir que tiene cada cual, precisamente afectado como modo por los demás. Ahí está el momento formal de la *héxis*. El haber en el orden del intelecto es lo que constituye la

mentalidad. La mentalidad es los *modos* de pensar y entender que tiene cada una de las mentes en tanto que formalmente *aceptados* por los demás. Mentalidad no es mente. La mentalidad puede considerarse como modo meramente intelectual y como modo de vida, como modo de entender la vida²⁶¹.

Pero ese haber no es simplemente mentalidad. Los hombres están afectados unos por otros no sólo por el modo de pensar y de vivir, sino también por el contenido del pensamiento. Y esto es posible porque los hombres exteriorizan, manifiestan, sus propios modos de sentir y pensar. Y una vez exteriorizados pasan a formar parte del acervo que encuentra el hombre dentro del haber humano. La forma como existe el haber humano recibido y con el cual nos encontramos es en forma de tradición. En la tradición recibimos modos de estar en la realidad propios de la sociedad. Por ello la tradición es haber humano recibido, por aquel a quien se le entrega, en forma de realidad. La realidad del haber humano es lo social, y en tanto que transmitido es tradición. Pero en esta tradición, como momento estructural de la sociedad en cuanto sujeto de la historia, se actualiza también el momento genético y no sólo de vinculación en forma de convivencia. Por eso la tradición como modo de entrega de estar en

²⁶¹ Cfr. SH., pp. 263-264.

realidad actualiza en sí las dimensiones constitutiva, continuativa y prospectiva de la especie del animal de realidades.

Concretamente, la tradición en su dimensión prospectiva no afecta al contenido que transmite sino a las posibilidades que el contenido de la tradición otorga al hombre que se enfrenta a ellas. En verdad es el hombre el que prospectivamente avanza o progresa en su realización. Pero también la tradición es prospectiva porque el modo de estar en realidad, que la constituye,

«tiene que responder en su realidad física a la nueva situación en que el hombre se halla colocado. Esto es el carácter prospectivo de la tradición... La tradición misma es la que responde, por su propia realidad, a lo que el hombre pide de ella»²⁶².

Los modos de estar en realidad que la tradición nos entrega y que la constituyen son posibilidades de realización del hombre cuando opta ante ellas. Pero la tradición en cuanto se nos ofrece como posibilidad, en esa misma posibilidad, está incurso la prospección de manera incoada. Precisamente el proceso de capacitación del hombre como momento de su realización se cumple cuando el hombre opta, aceptando, rechazando

²⁶² *SH.*, p. 267.

o repitiendo las posibilidades que le ofrece la tradición. La opción del hombre ante las posibilidades incoadas que le entrega la tradición actualiza efectivamente la prospectividad de la tradición quedando actualizado este proceso como innovación. Así, «Las tres dimensiones: la constitutiva, la continuativa y la prospectiva son tres dimensiones de un fenómeno único que es la *tradio*, la entrega como dimensión real y física, y no simplemente como acto meramente intencional de referencia»²⁶³.

Precisamente, el estar afectado de manera real y física por la realidad del otro es lo que se llama la funcionalidad de lo social. Para que exista esta funcionalidad hace falta una pluralidad de individuos y entonces la funcionalidad adopta las formas de comunidad, de colectividad o de institución. Cuando la comunidad no es de individuos sino que alcanza un nivel personal tenemos la comunión de personas y lo propio de ellas no es organizarse sino compenetrarse. Tenemos así la familia y la amistad. Y a esta unidad de formas de funcionalidad es a lo que de una manera integral debe llamarse sociedad humana.

Es viviendo en convivencia con los demás como el hombre se realiza y enriquece su persona. Vivir es autopoerse. En esta autoposesión va uno configurando su vida. En cuanto yo me apropio por opción de la

²⁶³ SH., P. 268.

posibilidad de realización que me ofrece la realidad de la vida de los demás, estos están modulando mi vida. Los demás son posibilidades de mi vida. Una posibilidad es una realidad ofrecida en oblación. Mi aceptación por opción de la realidad es lo que hace de ella un poder. La realidad de los demás configura mi realidad personal apoderándose de mí. Es el poder de la sociedad.

La estructura dinámica de la realidad y su poder presente en la dimensión social humana, defendida por Zubiri, da de sí en la filosofía de María Zambrano donde ella mantiene el vivir como convivir de Ortega y Gasset.

Concretamente, en los *Extractos del curso de Ortega sobre Galileo* (1933), que recoge certeramente Ángel Casado, nos señala María la fuerza del convivir orteguiano : «Yo cuento con el prójimo, pero el prójimo cuenta también conmigo; no sólo existe para mí, sino que yo existo para él. Cuando veo al prójimo no sólo lo veo a él, sino que veo que él me ve a mí, yo no puedo ver al prójimo, sino verme siempre reflejado en él. Lo extraño de estas relaciones es que, estando yo aquí y sin dejar de estar aquí, estoy también en ustedes, existo para ustedes, y viceversa. Esto es un tipo de relación completamente nuevo. En la medida que yo estoy en ustedes, evidentemente se funde mi ser con el de ustedes, en esa medida yo soy

ahora ustedes, no soy solo, sino que estoy en compañía y sociedad. *Vivir es convivir*. La sociedad sólo puede existir en tanto cada cosa canjea recíprocamente su ser. Yo estoy contigo en la medida en que te das cuenta de que formas parte de mi ser. En la medida en que yo no soy tú, en que no existes para mí, ni para ningún otro hombre, estás en soledad»²⁶⁴.

Dimensión social que Zambrano lleva al límite entre la vida y la muerte cuando trata de la alteridad, de la convivencia y soledad humana:

«Se puede morir estando vivo. Se muere de muchas maneras, en ciertos pareceres sin nombre, en la muerte del prójimo, y más todavía en la muerte de lo que se ama y en la soledad que produce la total ausencia de posibilidad de comunicarse, cuando a nadie le podemos contar nuestra historia. Eso es muerte, y muerte por juicio. El juicio de quien debía de oír y entrar sin más en el interior de nuestra vida es la muerte. “Vivir es convivir”, ha dicho Ortega, y cuando la convivencia se hace imposible porque el que convive interpone y arroja su juicio sobre la persona viva, sobre aquello que nace solamente cuando se comparte, se hace la muerte»²⁶⁵.

²⁶⁴ M. Zambrano: *Extractos del curso de Ortega sobre Galileo (1933)*. Edición de Ángel Casado. Valencia: Universidad Politécnica de Valencia, 2005, p. 53.

²⁶⁵ M. Zambrano, *Dos escritos autobiográficos (El nacimiento)*. Madrid: Entregas de la Ventura, 1981, p. 67.

No hay vida si no hay convivencia. El hombre va haciéndose compartiendo, entregándose a los demás y así poder encontrarse a sí mismo, llegando al fin a poseerse, de modo que la diafanidad del universo sagrado-divino-humano se actualice en nuestra vida haciendo de ella una realidad transparente.

Zubiri también da unidad a la dimensión individual y social. No son dos dimensiones separadas sino que se plantean como una unidad estructural. La esencia de la convivencia la encontramos en que no existe una relación yo con los demás, mi relación en la alteridad, sino existe una unidad de los otros conmigo. No son dos momentos en el ser humano sino que la realidad humana es congéneremente individual y social.

«La dimensión social no es más que la actualización de los demás en las propias acciones. La sociedad tiene un carácter físico y real sin necesidad de ser una sustancia. Es precisamente la estructuración colectiva de las hábitos humanos (...) La vinculación que constituye a la sociedad humana es una hábito, un modo de tratar con las cosas y los demás que el hombre posee porque su actividad

sentiente ha sido, desde su mismo nacimiento, estructurada por otros»²⁶⁶.

Para Zubiri, la convivencia suprema es aquella que responde a una manera personal, en la que yo tomo cuerpo, formo cuerpo con la vida de los demás, con las otras personas. A esta manera personal de convivencia la llama comunión personal donde las personas son absolutamente insustituibles por otro. Xavier aboga por esta convivencia porque las otras personas están conviviendo conmigo no en tanto que otras sino en tanto que personas. De modo que la vida de cada uno entre los otros no mantiene una relación dualista entre el ego y alter sino que:

«el alter como alter está ya en mi habitud y no consiste en mera multiplicidad numérica; el ego como ego está monadizado en esa forma de ser cada cual. El para sí o para los demás, es secundario; lo cierto es que inexorablemente yo convivo con los demás en mí. El “en” es constitutivamente aquello que constituye la forma fundamental como cada cual vive entre los demás. Para querer a los demás, los tengo que querer en mí mismo,

²⁶⁶ X. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza, 2006, p. 20.

aunque no para mí mismo. El “en” es lo que expresa la unidad de todas las mónadas del universo»²⁶⁷.

Pero Zubiri no aboga por el concepto de mónadas de Leibniz, sino que las concibe desde el sentido de habitud de alteridad, poder que posibilita mi propia realidad. De modo que no soy yo quien proyecta mi realidad sobre los otros, sino que son los otros quienes me van haciendo como ellos, de manera física y real, no como analogía. Los otros forman parte del ser de la persona, tienen un cierto dominio sobre cada uno. Así habla el filósofo de la versión de un hombre a los demás de modo que cada cual es “de suyo” una realidad en versión de los otros y esta versión es radical y formalmente de carácter genético.

Esta versión a los demás se da porque el hombre es “de suyo”, en tanto que realidad y convive con el otro. La convivencia con los demás en una sociedad confiere, señala Zubiri, una habitud que es de alteridad. Manifiesta que la habitud entitativa de la alteridad es aquello que constituye el cuerpo social.

Zubiri amplía y profundiza el concepto de habitud, remitiéndose hasta su raíz, la estructura constitutivamente humana de la inteligencia sentiente.

²⁶⁷ X. Zubiri, *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza, 1986, p. 322.

Así que se trata de un modo de habérselas con las cosas, de enfrentarse a ellas como realidades:

«Inteligencia sentiente: he aquí la habitud radical propiamente humana en su enfrentamiento con las cosas. La formalidad en que quedan las cosas en esta habitud, es decir, la formalidad en que quedan las cosas en la intelección sentiente es realidad»²⁶⁸.

Este enfrentamiento con las cosas como realidad no es sólo aprehensor, sino también de volición y de sentimiento. El hombre es una realidad cuya forma es “suidad”, pero no es ni individual ni social, sino que está, como diría Zubiri, allende de esta diferencia: el hombre es una realidad metafísica. Por ello, en su trascendentalidad respectiva:

«El hombre se encuentra afectado precisamente por los demás en esta forma de realidad que es la habitud de la alteridad, según la cual toma cuerpo con el otro, con el alter»²⁶⁹.

Por todo ello, tenemos que el nexo formal de la sociedad es una habitud que constituye entitativamente mi realidad sustantiva en orden a la

²⁶⁸ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Madrid: Alianza, 1986. p. 37.

²⁶⁹ X. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Madrid: Alianza, 2006, p. 65.

alteridad en tanto que real. Por eso el hombre está real y físicamente modulado constitutivamente por los demás²⁷⁰. Es la *héxis* de la convivencia.

ZAMBRANO: LA SOCIEDAD, LUGAR DEL HOMBRE EN EL UNIVERSO.

Cuando Zambrano habla de la sociedad lo hace considerándola como sujeto de la historia, el espejo de la historia; como lugar del hombre en el universo, como modo de convivencia en democracia donde se exige ser persona. Persona que se va revelando cuando encuentra su casa en la

²⁷⁰ Cfr. B. Castilla, *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*. Madrid: Ediciones Rialp, 1996, p. 216.

sociedad. Historia en la que el hombre se ha de realizar de manera ética haciendo de aquella una historia ética y no sacrificial. La persona se realiza en el tiempo. Zambrano vive la nostalgia y la esperanza como resortes del corazón humano, latir del tiempo. La persona es transparencia. La transparencia y el tiempo, anhelo de una España donde el tiempo se hace luz; el tiempo ese desgarramiento del ser.

La palabra iluminante de María Zambrano nos anuncia:

«El tener lo que se ha nombrado “conciencia histórica” es la característica del hombre de nuestros días. El hombre ha sido siempre un ser histórico. Mas hasta ahora la historia la hacían solamente unos cuantos, y los demás sólo la padecían. Ahora, por diversas causas, la historia la hacemos entre todos; la sufrimos todos también y todos hemos venido a ser sus protagonistas»²⁷¹.

Las democracias estaban en auge cuando María Zambrano escribió *Persona y Democracia* en San Juan de Puerto Rico en el año 1958. Pero en 1987, en el Prólogo a la edición española de la Editorial Anthropos, se oye su dolor cuando percibe que con el surgimiento de la democracia, entrelazada con la idea de progreso, no se vislumbraba que el sentido de la historia como sacrificio se revelaba una vez más a causa precisamente de la

²⁷¹ M. Zambrano, *Persona y democracia*. Barcelona: Anthropos, 1988, p. 11. En adelante, *PD*.

democracia. Pero tampoco treinta años después se ha realizado la democracia porque no se exige que el sujeto de ella sean las personas, pues la conforman sólo máscaras, falsos dioses que siguen exigiendo sangre para el sacrificio. De este modo podemos decir que esta obra es una «verdadera radiografía de la modernidad, testimonio y análisis de la crisis europea que tuvo una verdadera encrucijada en la Guerra Civil española, balance en carne viva de esa experiencia llevada a cabo a sus más profundos ínfimos, como su autora siempre nos decía, durante el proceso, rigurosamente kafkiano, que condujo la Segunda Guerra Mundial y a sus secuelas inmeditas... baste justipreciar, en fin su reclamo de una ética viva y “en marcha” mediante la cual sociedad y persona se correspondan, para medir la grandeza y utilidad de este libro»²⁷².

En España y en Europa el sacrificio se había cumplido y sigue cumpliéndose en nuestro siglo XXI. «El sacrificio se había cumplido. Hoy vemos que no ha arrojado sus frutos del sacrificio cumplido, sino más bien un cáliz que muy pocos están dispuestos a aceptar»²⁷³. Cáliz, vino de la vida pisada en los lagares del delirio de la historia sacrificial. Cáliz, lágrimas de la sociedad, derramadas en los lagares de reformas estructurales donde se le enajena a la persona su inteligencia, el pan y la

²⁷² C. C. Vitier, «Presentación en Cuba del libro de María Zambrano, *Persona y Democracia*», en *Contracorriente*, año 2, nº 6 (octubre-diciembre 1966).

²⁷³ PD., pp. 7-8.

esperanza. Entre estos delirios el joven y la sociedad, esclavos de una historia no humanizada, se esfuerzan en vivir la sabiduría del amor, la locura del amor del pensamiento, del vivir pensando sin que le arranquen la voluntad y su sueño. Entre estos delirios la sociedad actual se pregunta, en las entrañas de sus hombres y mujeres con palabras del alma, en su anhelo de vivir como personas, de llegar al fin a poseerse: ¿qué voy a hacer con mi cáliz?:

«ir de puerta en puerta diciendo, Señor o hermano, ¿quiere usted mi cáliz? ¿Y si nadie lo quiere?, ¿es que se le puede dejar solo, abandonado y se vierte, se vierte sobre todo? Nadie lo quiere beber y entonces se derrama y viene la confusión: no sé si el mío; el mío, mi cáliz. ¿Pero tengo yo algún cáliz mío, para mí, de mí? No será uno, uno para todos, del que me cae una sola gota, una gota sólo que no pasa, una gota de eternidad?»²⁷⁴.

Sentimos en el hueco de nuestras manos, en la soledad del corazón, el temblor de nuestra verdad: aceptar nuestro cáliz, nuestra ofrenda. Ofrenda de nuestra soledad. La persona es soledad que en su entrega conforma la sociedad, amor compartido de la aurora al alba. Hombres de luz, que hacen la historia, necesitan arrojar su máscara al viento y desleirse en la verdad

²⁷⁴ M. Zambrano, *Delirio y Destino*. Madrid: Ramón Areces, 1998, pp. 305-306.

blanca, la del silencio, buscando su centro. Cultura es saber a qué atenerse, nos enseña Ortega y Gasset, pero la humanidad hoy no sabe por eso busca su centro. El hombre quiere afirmarse como persona y no ser personaje de tragedia. No podemos ser meros personajes de la historia. «Pues quien esto escribe –nos confiesa María Zambrano- ha ido desde el comienzo de su vida, antes que de un modo consciente, a la búsqueda de una religión de régimen no sacrificial»²⁷⁵.

Por ello Zambrano se esfuerza en mostrarnos cómo «“La crisis de Occidente” ya no ha lugar apenas. No hay crisis, lo que hay más que nunca es orfandad. Oscuros dioses han tomado el lugar de la luminosa claridad, aquella que se presentaba ofreciendo a la historia, al mundo, como el cumplimiento, el término de la historia sacrificial. Hoy no se ve ya el sacrificio: la historia se nos ha tornado en un lugar indiferente donde cualquier acontecimiento puede tener lugar con la misma vigencia y los mismos derechos que un Dios absoluto que no permite la más leve discusión. Todo está salvado y al par vemos que todo está destruido o en vísperas a destruirse. Es mi sentir»²⁷⁶.

Ya en 1949 escribía Zambrano con palabra viviente, con palabras que aún sostienen su actualidad: «No es necesario probar que desde hace

²⁷⁵ *PD.*, p. 7.

²⁷⁶ *PD.*, p. 8.

tiempo los occidentales sentimos vivir una crisis. Apenas hay otra palabra que aparezca con tanta frecuencia encabezando los títulos de los libros más conocidos, los artículos de las revistas y periódicos y salpicando las conversaciones más cotidianas. Con ser de tanta magnitud los desastres que han acaecido ninguno de ellos –guerras, revoluciones- parece servir para designar el tiempo que estamos viviendo... La crisis viene a ser como un fantasma que se insinúa por todas partes y cuya indecisa y fugitiva presencia es más real, que las trágicas realidades sucedidas»²⁷⁷.

Sólo los hombres no nos conformamos con el modo de estar en realidad que hemos recibido, con la cultura que hemos recibido y queremos ser otra cosa,

«podemos decir que una cultura es un sistema de ideas y de creencias, que juntas dibujan la figura de lo que el hombre quiere ser, el hombre ideal al que aspira. (...). Ahora ya lo podemos decir: toda cultura es el conjunto de una Religión, unos saberes y una técnica... Sí, y aún no nos basta. Por eso llegan las crisis.

El hombre es, pues, el ser que esencialmente tiene necesidad y esperanza. Porque no está adaptado

²⁷⁷ M. Zambrano, «La crisis en la cultura de Occidente», en *Cuadernos de la Universidad del Aire* (La Habana), (febrero 1949), p. 27.

perfectamente a su medio físico, tiene necesidad; porque se cree consistir en lo que todavía no es... “Y entonces”. – Sí, entonces tenemos que crear, no solamente **hacer** sino **crear**. Algo de nuestra creación se volatiliza, pero algo queda, y es como un capullo en el que vivimos envueltos. Y este capullo hilado por nosotros mismos, en vista de algo trascendente, es la Cultura... Trascender es salir de sí mismo sin abandonarse, apuntar hacia otro plano situado más allá de la realidad inmediata..., transcendemos siempre; algo así como un fuego que arde sin acabarse nunca. Sí, eso somos.

Lo cual quiere decir, en este caso, que hemos llegado a qué sea la crisis. Es simplemente, el momento histórico en que todos los que vienen envueltos en una misma cultura sienten que ella ha dejado de corresponder a sus esperanzas. Se produce entonces lo que en todos los naufragios, surge el delirio y la confusión. “Porque qué hemos de esperar no lo sabemos y por ello el espíritu clama con gemidos indecibles” que dijera alguien que nos sacó a nosotros, los occidentales, de la primera y más terrible crisis, de la de nuestro nacimiento.

Porque una cultura es un sistema de creencias y de ideas que responde a una esperanza, y la cultura es tanto más alta, clara y perdurable cuanto la esperanza en ella depositada sea más honda y su expresión más clara. Le ha sido difícil al hombre acertar con su esperanza, descifrarla. Conocemos grandes culturas que más bien la enmascararon. El hombre apareció en la historia, es decir, en la tierra, ya vestido y lo que ha tenido que hacer es irse desnudando, ir adentrándose en sí mismo, dejar a su esperanza que se muestre. Por eso en todas las culturas primitivas existe la máscara. [...] Pero hubo de aguardar a que llegara el Cristianismo y cuando en el dolor y en la afrenta se dijo divinamente: “Ecce homo; he aquí al hombre”. Estaba entero por fin, sin máscara; había perdido la serenidad y esa belleza formal de las estatuas. Sufría y no ocultaba su dolor, estaba vejado y humillado, ultrajado por la necesidad, herido en su esperanza. Era el hombre íntegro que había aparecido de una vez.

Que la cultura Occidental es la que ha surgido de la esperanza humana y de la necesidad puestas al desnudo, descifradas ya. Que con ella acabó el jeroglífico y la máscara. En suma, que Grecia descubrió al hombre y lo

hizo ostensible humanamente. Y que el Cristianismo lo descubrió divinamente, es decir, que lo reveló. Y de los dos, de su unidad íntima nació lo que llamamos Cultura de Occidente. Somos bien nacidos; tenemos padre y madre en cuya conjunción el resplandor se une a la claridad.

Y el nacimiento de esta cultura tiene hasta fecha precisa, podemos fijarla por alguien que al realizar la unidad de Grecia y el Cristianismo, incorporó algo nuevo, venido de otro continente, África. Este algo nuevo que Grecia no había conocido y que bajo la luz del Cristianismo pudo aparecer, es algo lo más difícil de comprender para el habitante de una estrella; el corazón; lo más oscuro, lo más secreto del ser humano. El alguien que lo descubriera, fue San Agustín, santo africano educado en Roma. Cuando absorbió la cultura griega y la trascendió por el Cristianismo, entonces cuando escribió las “Confesiones” y la “Ciudad de Dios”, nació el hombre nuevo, y la nueva cultura, la de Occidente que por muchos siglos vivió en Europa. De Europa, de su esperanza nació un día América y juntas forman hoy la sede de la cultura occidental donde él, “el hombre nuevo”, es todavía el protagonista.

[...] Después, ya en Europa, el hombre bajo su Padre, se atrivió a confesarse. A decir su más recóndita verdad; quería ser libre, quería vivir en libertad. Y esta doble fe en la inteligencia y en la libertad forman la figura, el permanente ensueño de la cultura occidental. Por ella se ha combatido, matado, muerto, cometido los más execrables horrores, por ella, inteligencia y libertad que unidas en el corazón abrasado de amor nos traerían de realizarse, la Ciudad de Dios»²⁷⁸.

Si volvemos al problema de la crisis que lo es de la esperanza y de fe fundamentales y nos miramos en su espejo la interrogante de nuestro rostro nos delata: ¿Es que hemos renegado de la esperanza y de la fe, de nuestra razón y libertad bajo la sombra de un Dios al que ya no llamamos Padre? Ante tal orfanda, María Zambrano nos indica una primera solución:

«Olvidar que estamos en crisis para que los hombres de Estado no cometan errores sin remordimiento; para que los filósofos, no se disculpen de no pensar claramente y los artistas de haber perdido la belleza; para que los ricos no encierren sus caudales que debe ofrecer a la justicia y a la gracia y los pobres no cierren las puertas de su esperanza;

²⁷⁸ *Ibidem*, pp. 29-32.

para que toos no nos hundamos en esa pereza que es falta de amor a Dios y... al prójimo... La Crisis, sí, existe, pero sólo podremos atravesarla, trascenderla, si una vez comprendida dejamos de creer en ella»²⁷⁹.

Ella, no obstante, nos ofrece la esperanza de una nueva vida. De este modo, nos invita a pensar para superar la noche oscura que vive occidente, pues para alcanzar de nuevo la claridad:

«Es cuestión de volver a nacer, de que nazca de nuevo el hombre en Occidente en una luz pura, reveladora, que disipe como en un nuevo amanecer glorioso, sin nombre, lo que se ha perdido. Hay que esperar, sí, o más bien, no hay que desesperar de que esto pueda suceder en este planeta tan chiquito, en un espacio que se mide por años luz, que se repita el «fiat lux», una fe que atraviese una de las noches más oscuras del mundo que conocemos, que vaya más allá, que el espíritu creador aparezca inverosímilmente a su modo y porque sí. Es lo único que honestamente puede enunciar quien esto escribe. Y entonces ¿a cuento de qué viene la publicación de este libro? Muy simplemente lo diré: commo un testimonio, uno más, de lo que ha podido

²⁷⁹ *Ibidem*, p. 33.

ser la historia, de lo que pudo ser, un signo de dolor porque no haya sucedido, que no desvanezca la gloria del ser vivo de la acción creadora de la vida, aun así, en este pequeño planeta.

De que un triunfo glorioso de la Vida en este pequeño lugar se dé nuevamente”²⁸⁰.

En democracia, esta nueva fe, esta nueva luz, hay que buscarla en el pueblo. El hombre del pueblo es, simplemente, el hombre. Su figura es la primera aparición de la persona humana libre de máscara. «Decir pueblo es decir “ecce homo”»²⁸¹. Pueblo de reyes, asamblea santa, pueblo sacerdotal. El pueblo, la realidad radical²⁸².

Apreciamos cómo la intelección poética de María Zambrano anhela que el hombre dé sentido a su vida y con él a su entrañable historia deseando que renazca en una claridad nueva. Porque «el hombre es el ser que esencialmente tiene necesidad y esperanza»²⁸³, de renacer a una nueva luz, luz del alba, el alba humana y la historia.

Porque «ese estar en sociedad como persona –comenta Ortega Muñoz– no puede concebirse de una forma meramente pasiva o estática, como un

²⁸⁰ M. Zambrano, *Persona y Democracia*. Barcelona: Anthropos, 1992, p. 8.

²⁸¹ *Ibidem*, p. 136.

²⁸² Cfr. *Ibidem*, p. 137.

²⁸³ M. Zambrano, “La crisis de la cultura de Occidente”, *L. c.*, p. 29.

vivir pasivamente o sufrir los condicionamientos sociales. El hombre como persona es una tarea en vías de realización, una búsqueda constante de sí mismo en los demás y con los demás, un intento de realización individual posibilitada y condicionada en mayor o menor medida por cuantos compartimos cívicamente nuestra existencia. Y por ello, lógicamente, sólo en la participación política el hombre se afirma plenamente como persona, porque sólo en ella se da en plenitud ese forcejeo de mi realidad individual con el colectivo social y esa dualidad integradora del ser humano que se realiza frente a los demás como individuo, pero con los demás como persona»²⁸⁴. «Mas como el hombre se va haciendo –continúa nuestro profesor–, está afectado por la estructura modal y medial del tiempo, como carácter gerundial de la realidad, como diría Zubiri, el concepto de persona no es estático, sino dinámico... El ser persona desde un punto de vista metafísico, no simplemente ético o jurídico, significa que el hombre está en vía de ser persona, que se está realizando como persona, que tiene una misión que realizar –o quizá más bien– que seguir realizando mientras viva, la tarea esencial de encontrar su puesto y situarse en el conjunto de la sociedad»²⁸⁵.

²⁸⁴ J. F. Ortega Muñoz, «Persona y sociedad», en *Contrastes*, Vol. V (2000) 138.

²⁸⁵ *Ibidem*, p. 139.

Pues «Si se piensa –comenta Zambrano- que el hombre apareció ya con toda su humanidad actualizada, la historia sería inexplicable. Inexplicable el hecho de las diversas culturas con su vida y muerte: inexplicable que no haya podido establecerse en una forma de vida social, política y religiosa adecuada, en la cual sobrevendrían tan sólo ligeras variaciones. La historia no tendría sentido si no fuera una revelación progresiva del hombre. Si el hombre no fuera un ser escondido que ha de irse revelando»²⁸⁶; el hombre, dios humanamente, cristo histórico que ha de irse revelando. Pues dentro de la cultura humanista, de la fe humanista «aparece la revelación de la persona humana, como algo original, nuevo; realidad radical irreductible a ninguna otra. Y aquí es donde justamente se presenta el problema de encontrar una sociedad apta para albergar esta realidad humana»²⁸⁷. Revelación de la persona que no sólo ha de ser manifestación sino verdad creadora, revelación poética.

Pues, «Allí donde primero apareciese el hombre apareció como una aurora; como una herida pero donde se filtre la luz, a modo de sangre de la Creación»²⁸⁸. «La Aurora, pues, es guía, también porque es raíz, flor, árbol, alma del sentir originario. Presencia que nace de una insoslayable atención,

²⁸⁶ PD., pp. 29-30.

²⁸⁷ PD., p. 59.

²⁸⁸ M. Zambrano, «El alba humana en la historia», *Humanidades. Revista de la Facultad de Humanidades de la Universidad de los Andes* (Mérida-Venezuela), n. 2 (abril junio, 1959), p. 191.

de una sostenida mirada. Un conocimiento pues, sostenido únicamente por la atención. Y la atención, aun a solas, es fuente de conocimiento, si bien ese conocimiento sea considerado incompleto y sobre todo infundamentable, no a la altura de la razón; por lo cual también se le figura al autor de estas breves confesiones que un nuevo modo de razón –por ejemplo, la razón poética- sea necesaria»²⁸⁹. Necesaria para la aurora y realización del hombre: El hombre, alba cuajada derramada. Nace el hombre como producto de un largo sueño, en el que va un designio inconmensurable. El alba del hombre es despertar y promesa que puede ser incumplida. El alba humana es como esa herida en la noche que se abre más profundamente para dejar paso a ese ser no acabado de nacer todavía²⁹⁰.

Pues el hombre despierta a la luz ensonándose, y como la aurora despierta al día él también despierta todas las mañanas y el error mayor es no conocerse, equivocarse acerca de sí mismo: trastocar lo que espera o quiere, disfrazarlo o confundirlo. «Conocer de verdad sería conocer el término de lo que se espera y se quiere, y situarlo de forma tal que alumbre el camino a seguir: que haga descender desde la meta un camino»²⁹¹.

Nuestra pasión más fuerte es la pasión de ser y para ello hemos de

²⁸⁹ M. Zambrano, *De la Aurora*. Madrid: Turner, 1986, p. 26.

²⁹⁰ Cfr. M. Zambrano, «El alba humana en la historia», *L. C.*, p. 181.

²⁹¹ *PD.*, pp. 35-36.

conocernos. Conocer nuestra gran pasión: hambre de realidad y sed de vida. Pues nuestra viviente historia no puede pasar sino en aquel lugar llamado el lugar de la vida²⁹². Pasión de vida que se realiza en el tiempo. Cuando despertamos lo hacemos a la conciencia y al tiempo. Pues,

«La función ordenadora de la conciencia humana es hacer asequible ese tiempo inicial, en que todo está intrincado: el futuro más lejano hacia el cual se tiende y el pasado que aún no se ha consumido, tal como nos sucede en los sueños en los que pasado y futuro se entremezclan en forma semejante a un laberinto. Es la forma elemental en que anidan en nuestra alma pasado y la esperanza, las figuraciones en que se recuerda, o mejor, se actualiza el pasado y en que se simboliza el futuro. Aunque en realidad, el pasado en esta forma elemental de la vida del alma, humana, no se recuerda ni se actualiza, sino que sigue estando. En este sentido nada pasa; todo lo que un día fue permanece»²⁹³.

Por ello, «Sólo son permanentes las victorias que salvan el pasado, que lo purifican y liberan. Y así en esta alba permanente del hombre, en su

²⁹² Cfr. M. Zambrano, *La España de Galdós*. Madrid: Eciones Endymion, 1989, pp. 37, 44, 48, 49.

²⁹³ *PD.*, p. 36.

historia, la luz viene también del pasado, de la misma noche de los tiempos»²⁹⁴. En el tiempo, en el alba, se ha ido abriendo paso la persona,

«se ha ido abriendo paso esta revelación de la persona humana, de que constituye no sólo el valor más alto, sino la finalidad de la historia misma. De que el día venturoso en que todos los hombres hayan llegado a vivir plenamente como personas, en una sociedad que sea su receptáculo, su medio adecuado, el hombre habrá encontrado su casa, su “lugar natural” en el universo»²⁹⁵.

El decir poético de María Zambrano nos anuncia:

«Algo en el ser humano escapa y trasciende la sociedad en que vive... Pues, paradójicamente, existe la historia, este cambiar incesante, porque el hombre, su protagonista, es algo que no se agota en la historia, porque en alguna dimensión de su ser está más allá de ella. Y por eso la produce»²⁹⁶.

²⁹⁴ *Ibidem*, p. 37.

²⁹⁵ *PD.*, p. 45.

²⁹⁶ *P. D.*, p. 114.

Y más adelante nos vuele a indicar:

«En el hombre hay algo que escapa a la sociedad y
justamente por suceder así, hay historia humana»²⁹⁷.

Pero la sociedad no sólo la sentimos en forma de pasado pues «basta adentrarse en ese lugar donde pensamos, en soledad, para sentir a la sociedad, a toda sociedad como algo que está ahí, que “sigue todavía estando”»²⁹⁸.

El pasado se nos ofrece en tradición. El pasado es estructura nuestra y se fundamenta en «aquello por lo que el hombre es algo original y único, el ser persona-pensamiento, libertad»²⁹⁹. Pues, uno de los sentires que nos manifiestan que el hombre es una realidad que está siendo tempórea, que el hombre es tiempo, es «el sentir originario del hombre, de sentirse venir de algo, Si por un momento fijamos la atención en nosotros mismos, sentimos nuestra vida viniendo, fluyendo desde un pasado. Y aun nos sentimos a nosotros mismos, por grande que sea nuestra soledad, con un origen. Y privados de toda sociedad y del recuerdo de ella, inventaríamos un origen y un ayer. Y este origen sería más que nuestra persona y el ayer de algún modo glorificado»³⁰⁰.

²⁹⁷ *Ibidem*, p. 119.

²⁹⁸ *Ibidem*, p. 127.

²⁹⁹ *Ibidem*, p. 128.

³⁰⁰ *PD.*, pp. 128-129.

Los pueblos más creadores de historia, cuando sentían el futuro ante sí crearon la mitología en la que se profetiza su grandeza. Los que hemos tenido una gran religión nos sentimos, en nuestra íntima soledad, venir de Dios e hijos suyos, y además de este sentir originario, sentimos el futuro que nos arrastra en forma de Paraíso. No hay creación sin profecía. En la vida personal, cuando verdaderamente queremos serlo, creamos con nuestro ensueño, que es la figura que adopta nuestra fe. Fe viva, voluntad de verdad, amor como entrega a la gracia recibida. En esta fe palpita el tiempo como desgarramiento de mi ser, pasado, presente y futuro de mis acciones realizadas y de mis sueños abrazados. La grandeza de los sueños de la persona depende de la grandeza de la civilización en que viva, de la grandeza de sus dioses, que diría Hegel.

La grandeza de nuestra cultura radical, de nuestra filosofía, de nuestra sabiduría de la luz, de nuestra sabiduría de la claridad del sur, nos enseña que nuestra entrega de vida sólo con el tiempo podrá ser analizada. “El tiempo nos lo dirá”, porque precisamente “el dar de sí” de nuestra realidad emergente, tempórea, es lo que constituye mi historia, lo que posibilita poder contar mi total y verdadera historia. Pero esta total historia comienza a descifrarse cuando nos enfrentamos con nuestro enigma: que somos personas en las que lo divino está latiendo y a veces tiritando de frío en la

indiferencia de algunas vidas. Enfrentarnos con nuestro enigma sólo se da en la madurez de la persona; «llevar a la conciencia su ensueño cuando aparece agotado. Claro que eso sólo puede darse allí donde el enigma inspirador sea el de la propia persona humana. Y eso solamente en una civilización cuyo Dios es persona puede darse, cuyo misterio original sea el de la encarnación del “logos”»³⁰¹. El «logos» como Verbo del Padre, en su intelección amorosa, recoge en la justeza de su palabra la humanidad compartida, la sociedad.

Es la persona en la forma de convivencia social el sujeto de la historia. Pero la realidad de la persona sólo se hace historia gracias a la creatividad de la poética. La poesía unida a la realidad es la historia³⁰². Es por lo que rastreando el hontanar del agua que vivifica la historia nos encontramos con el río de la vida: realidad y poesía, el río de la historia, su verdad.

³⁰¹ *Ibidem*, pp. 129-130-

³⁰² M. Zambrano, *Pensamiento y poesía en la vida española*. Madrid: Endymion

Capítulo 5. REALIDAD, SER Y TIEMPO EN ZUBIRI.

Capítulo 6. REALIDAD, SER Y TIEMPO EN ZUBIRI.

La filosofía intramundana de Zubiri se actualiza en un pensar sistemático que hace de ella una locura de amor. Amor, creador de horizonte. Porque una vida adquiere sentido cuando como un enamorado la

ponemos bajo la sombra mística que cubre todo el Universo³⁰³. Pues si la filosofía es tener una intelección del mundo buscando una unidad física en la cual todo esté en respectividad o comunicación, esta unidad trascendental es la realidad. Esta realidad como actualidad respectiva en el mundo es constitutivamente estructural, estructura cuyo dinamismo consiste en *dar de sí*, dinamismo cuya forma general es el tiempo³⁰⁴.

La realidad humana *da de sí*, se realiza en el tiempo, ella mismo tiempo. Hay una manera de estar en el tiempo que es dando de sí en el otro por el amor³⁰⁵. Y la persona es amor, realidad poética. Ya que «Persona es lo que subsiste y sobrevive a cualquier catástrofe, a la destrucción de su esperanza, a la destrucción de su amor. Y sólo entonces se es persona en acto, enteramente, porque se cae en un fondo infinito donde lo destruido renace en su verdad, en un modo de no perderse.

Ser persona es ser capaz de renacer tantas veces como sea necesario resucitar. Ser persona es poder y saber morir como una acción»³⁰⁶ de amor en la morada del ser. Una historia ética y no sacrificial es lo que está demandando la juventud de hoy. La juventud siente que la cultura, que el modo de estar en la realidad, que le ofrece la sociedad, sus mayores, en

³⁰³ Cfr. J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*. O. C., Vol. I, Madrid: Alianza, 1983, pp. 313, 314.

³⁰⁴ Cfr. *EDR*, p. 284.

³⁰⁵ Cfr. *EDR*, p. 305.

³⁰⁶ M. Zambrano, «Fragmentos para una Ética». M – 347.

forma de tradición no responde al anhelo de su esperanza. En una sociedad democrática donde se exige ser persona, para poder ser el sujeto ético de una historia ética y no sacrificial, no valen como protagonistas los personajes, las máscaras. La sociedad no se constituye, no se reconoce en el partir del pan y la esperanza. Una vez más el corazón de Europa ha estallado, se ha roto, entregado a dioses oscuros del antiguo testamento, dioses de la violencia y no de la creatividad misericordiosa donde se asiste al que tiene hambre y sed de justeza. Asistimos hoy, en Europa y en el mundo, a la confrontación continua y sin límites entre los pueblos de distintas culturas y razas.

- San Agustín el orden del tiempo en el amor.

Con el cristianismo el hombre nace persona. Es San Agustín el hombre nuevo de corazón transparente lleno de una nueva esperanza quien va a impulsar la cultura de la creatividad Europea. San Agustín, un cristiano de Sagaste, Obispo de Hipona.

El cristianismo, religión de Europa, qué lejos de aquel vivido en las Catacumbas de San Sebastiano:

«No había cristianismo -confiesa María Zambrano- sino cristianos. Una relación personal entre hermanos y ni siquiera eso, sino un vivir dentro de una misma vida, la de Cristo, que los abrazaba a todos.

No había propiamente doctrina, ni siquiera moral; no era nada parecido a una idea, a una Filosofía, ni la búsqueda de un conocimiento. Y por tanto la moral no podía ser la heroica, pues el heroísmo corresponde a la voluntad que sabe y que se ejercita por así decir, en el mundo de la luz. No, los cristianos eran entrañas palpitantes en la oscuridad y en la Tiniebla. “En el principio era la Tiniebla”, sentían y vivían ellos. Almacenados en las Catacumbas, enterrados como semillas de trigo. Pasear por las Catacumbas es ir por debajo de un campo de trigo.

Desfallecían; sufrían terror. No eran heroicos y sabían muy bien que nada tenían que esperar ni se proponían tampoco un fin histórico que es lo propio del heroísmo. Sufrían temores y estaban a punto mil veces de dejarlo caer, de abandonar el común misterio pero entonces, algo o alguien les llamaba de nuevo. Uno de ellos, quizá

invocaba, ¡cuánto invocaba! Vivían invocándose mutuamente, los vivos, poniendo la mano el uno sobre la espalda del otro; invocando a Cristo que era para ellos algo cercano, centro de un mundo que no era este, rey del Reino que iba a venir de un instante a otro. La promesa era...»³⁰⁷.

La sociedad, amor compartido, ella es alimento, pan amasado con la harina de trigo de la ofrenda de la vida. Pero en los silos de la sociedad que hemos creado, nuestro trigo, nuestra harina del alma ya no da ni para pagar la maquila. Ya no existen en nuestra tierra molinos harineros, ni hogazas de amor. Dioses oscuros se alimentan de lo que carecen: voluntad de verdad, voluntad de amor,... corazón, lugar del alma.

En verdad, el sujeto de la historia europea ha sido engendrado por una esperanza. El nacimiento de Europa acontece en el nacimiento de un hombre nuevo engendrado por una nueva fe, por una nueva dirección de su esperanza. Este hombre protagonista de su historia, símbolo de la ruptura con el mundo antiguo que renace en una nueva cultura que se llama Europa, es San Agustín. Es el renacer de la vida en una verdad y tiempo nuevos. La nueva fe de Europa es el cristianismo. El hombre San Agustín

³⁰⁷ M. Zambrano, «Catacumbas de San Sebastiano». M.- 7 de septiembre.

en sus *Confesiones* se pone bajo la luz de Dios y surge el hombre nuevo de corazón transparente e intelección misericordiosa.

Toda confesión es un modo de conocimiento. San Agustín necesita `poner en claro su vida para conocer su verdad, y para eso necesita hacerse presente a sí mismo. Por ello realiza una bajada a sus ínfimos donde habita la verdad, su verdad. Pues «cuando se conoce algo, una realidad cualquiera, se la hace presente. Estar presente que en español tiene sentido de presencia y de presente temporal; está ahí al descubierto, no nos es extraño ni oculto. La persona necesita de presencias. Necesitar de presencias es necesitar de verdad. El necesitar de verdad es lo característico del hombre. Y en la medida no ya en que lo logre, sino en que lo quiera, en que lo persiga, irá unificando su tiempo, reuniéndolo en su dispersión. Irá descubriendo un horizonte temporal más amplio y en él un orden. Las cosas para aparecer en un orden necesitan un lugar, es sabido. Y como el lugar de las cosas en la vida humana es el tiempo, necesitan tiempo para entrar en un orden»³⁰⁸. El orden del tiempo en el amor iba buscando San Agustín. Movido por la necesidad y la esperanza de calmar la inquietud de su corazón es por lo que reflexiona sobre el tiempo.

³⁰⁸ M. Zambrano, *Persona y democracia*, op. cit., p. 132.

San Agustín en su intuición del tiempo descubre que el tiempo y la eternidad son inconmensurables (*incomparabiles*). El tiempo *pasa*, la eternidad *es*. Así se expresa al referir la eternidad a Dios: «*Anni tui nec eunt nec veniunt; isti autem nostri eunt et veniunt, ut omnes veniant. Anni tui omnes simul stant, quoniam stant; nec euntes a venientibus excluduntur, quia non transeunt; isti autem nostri omnes erunt, cum omnes no erunt. Anni tui dies unus, et dies tuus non cotidie, sed hodie, quia hodiernus tuus non cedit crastino; neque enim succedit hesterno. Hodiernus tuus aeternitas*».

«Tus años ni van ni vienen, al contrario de estos nuestros, que van y vienen, para que todos existan. Tus años existen todos juntos, porque son estables [*stant*]; ni son excluidos los que van por los que vienen, porque no pasan; mas los nuestros todos llegan a ser cuando ninguno de ellos exista ya. Tus años son un día, y tu día no es un cada día, sino un hoy, porque tu hoy no cede el paso al mañana ni sucede al día de ayer. Tu hoy es la eternidad»³⁰⁹. Porque Dios es el creador del tiempo. La eternidad es vivir el presente hecho instante cualitativo en el tiempo del amor. Y es ella la misma simplicidad del Ser que condensa en sí todos los seres. Para San Agustín, el ser de Dios es amor, horizonte del tiempo. Aquí en la cita de las *Confesiones* de San Agustín está presente la esencia del tiempo que servirá

³⁰⁹ San Agustín, *Confesiones*, XI, 13, 16.

de apoyo al pensamiento de Zubiri sobre el tiempo, pues se nos habla de la temporeidad como estabilidad, esencia del tiempo; de la sucesión, estructura del tiempo, su temporalidad, y también de lo eterno³¹⁰.

Por todo ello se interroga: «¿Qué es, pues el tiempo? ¿Quién podrá explicar esto fácil y brevemente? ¿Quién podrá comprenderlo con el pensamiento, para hablar luego de él? Y, sin embargo, ¿que cosa más familiar y conocida mentamos en nuestras conversaciones sobre el tiempo? Y cuando hablamos de él, sabemos sin duda qué es, como sabemos o entendemos lo que es cuando lo oímos pronunciar a otro. ¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé... »³¹¹.

San Agustín afirma respecto a las dimensiones del tiempo que, tanto pasado como futuro *no son* estrictamente una dimensión temporal; ambos *son en cuanto presentes*. El único tiempo real *es el presente*. Por ello, sólo hay tres dimensiones del presente: *memoria, intuitus, expectatio*. En este sentido aclara:

«Pero lo que ahora es claro y manifiesto es que no existen los pretéritos ni los futuros, ni se puede decir con propiedad que son tres los tiempos: pretérito, presente y

³¹⁰ Cfr. Max Scheler, *De lo eterno en el hombre. La esencia y los atributos de Dios*. Madrid: Revista de Occidente, 1940.

³¹¹ *Confesiones*, XI, 14, 17.

futuro; sino que tal vez sería más propio decir que los tiempos son tres: presente de las cosas pasadas, presente de las cosas presentes y presente de las futuras. Porque éstas son tres cosas que existen de algún modo en el alma, y fuera de ella yo no veo que existan: presente de cosas pasadas (la memoria), presente de cosas presentes (visión) y presente de cosas futuras (expectación)»³¹².

Al hablar del tiempo tendremos que hablar, por el contrario, de cambio, de un pretérito, un presente y un futuro. El único *tiempo real* es el presente. Los otros dos participan de él, y son en cuanto presentes.

San Agustín textualmente afirma que el tiempo es una *distensión*: «De aquí me pareció que el tiempo no es otra cosa que una extensión»³¹³. En suma, entendemos que el tiempo en San Agustín es una distensión (*distentionem*). Hay un fluir de un futuro a un pretérito, y de este mismo pasado, de nuevo hacia un futuro, mediado por el presente que es realmente la medida de todo tiempo, pues de él ambos se engendran. Podemos decir que, en el fluir aparentemente continuo y total del tiempo, hay algo que permanece: la atención de una conciencia, que se extiende hacia el pasado por la memoria, y hacia el futuro por la *expectatio*.

³¹² *Ibidem*, XI, 20,26.

³¹³ *Confesiones*, XI, 26, 33..

Es por ello que para San Agustín el auténtico Ser de la realidad es Dios: Dios *es*, sin tiempo. Sólo *es*, plenamente, absolutamente, lo que permanece. «Y miré las demás cosas –confiesa- que están por debajo de ti, y vi que ni son en absoluto ni absolutamente no son. Son ciertamente, porque proceden de ti; más no son, porque no son lo que eres tú, y sólo es verdaderamente lo que permanece inmutable»³¹⁴.

Sólo tiene *ser* lo eterno. Lo temporal *todavía no es*; su ser es contingente. Las cosas llevan consigo el bocado de la nada. No en vano San Agustín se mueve en el horizonte de la nihilidad. Horizonte determinado por la teoría de la creación cristiana que él defiende. El único *ser* que realmente *es*, realidad absolutamente absoluta, es Dios. «Yo soy el que soy»³¹⁵, presencia pura, verdad.

San Agustín en el análisis que realiza del tiempo y del ser está determinado también por el horizonte mental del movimiento que constituye el pensamiento griego. Pero, según el pensamiento de Zubiri, lo radical de las cosas no es que estén constituidas por el movimiento, pues este es un momento de la estructura dinámica del universo y de las cosas que lo conforman. También afirma Zubiri que la concepción clásica del ser lleva consigo entender que la *realidad* es una forma de *ser*. En esta línea

³¹⁴ San Agustín, *Confesiones*, VII, 11, 17.

³¹⁵ *Éxodo* 3:13-14.

observamos que «la realidad es justamente un modo de ser, el más importante, el más decisivo – si se quiere –, el fundamental, pero un modo de ser»³¹⁶.

Pero Zubiri defiende que de lo que habría que hablar no es del *esse reale* sino de la *realitas in essendo*, de la realidad que está ahí siendo. «Con lo cual la realidad, lejos de ser un momento del ser – el más importante si se quiere, esto no importa para el caso –, empieza por no ser un momento del ser, sino por ser algo previo al ser»³¹⁷. La realidad es *principal* respecto al ser.

En realidad, el problema del tiempo en Xavier Zubiri está determinado en su base por la concepción del tiempo de San Agustín. Dios es eterno, la creación es temporal. El hombre, como momento principal de esta creación es también tiempo. Pero Dios al crear la nada por amor, creó la inquietud del corazón humano. Es la inquietud de la realidad humana abierta a trascenderse, a realizarse hasta que recobre su unidad perdida cuando regrese a su Paraíso. «Señor mi corazón está inquieto hasta que descanse en ti». Es problema de amor el problema del hombre San Agustín. Su cumplimiento se llevará a cabo en un proceso de realización que brota de la

³¹⁶ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza, 1989, p. 24.

³¹⁷ *Ibidem*, p. 27.

verdad que anida en su corazón. Es la verdad como maestro interior del hombre. Y Dios es la verdad para San Agustín.

Esta misma realización, el cumplimiento del amor, lleva tiempo. Es Zubiri, como decimos, el que nos dice que la realidad humana es primero y principal en el hombre y que esa realidad al actualizarse ante los demás es el ser. Es la *realitas in essendo*. Pero esta realidad tempórea es nostalgia de lo pasado y esperanza de futuro. Es la *distentionem quaedam animi* agustiniana, «el tiempo no es otra cosa que una extensión; pero ¿de qué? No lo sé, y maravilla será si no es de la misma alma»³¹⁸. Es la inquietud humana; el tiempo, ese desgarramiento del ser.

La *distensión* de San Agustín es la expresión de esa tensión de las entrañas humanas, del corazón del hombre que se desgarrá histórica y temporalmente como realidad inquieta en su realización. Corazón, lugar de intimidad, que trabaja en silencio con ese incesante trabajo de las entrañas que por eso miden el tiempo³¹⁹.

El fin de su realización será en San Agustín el alcanzar un corazón transparente. Es la diafanidad, esta transparencia, la que recogerá Zubiri en su metafísica para decirnos que la trascendentalidad del mundo es la

³¹⁸ San Agustín, *Confesiones*, XI, 26, 33. «Inde mihi visum est nihil esse alium tempus quam distentionem. Sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi».

³¹⁹ Cfr. María Zambrano en *Orígenes*, México: Ediciones del Equilibrista, 1987, p. 12.

diafanidad, la transparencia. Y la persona como momento principal de esa metafísica es transparencia³²⁰.

Es el orden de la transcendentalidad del amor el que ilumina el horizonte de la creación cristiana. En este orden es donde se tiene que salvar la persona en convivencia con los demás, en un ámbito europeo y universal, para alcanzar la unidad de su vida que sufre la dispersión en momentos de crisis. Por ello la humanidad necesita de la confesión, ponerse bajo la luz de la misericordia, para que renazca un hombre nuevo en una sociedad verdaderamente democrática. «Misericordia quiero, que no sacrificios».

San Agustín nos enseñaba que no buscaríamos la verdad si ella no nos hubiera encontrado. Por ello, para su salvación, –nos indica María Zambrano- «ofreció la fórmula en términos filosóficos: “No busques fuera; vuelve a ti mismo, en el interior del hombre habita la verdad”. La caverna temporal –en términos de filosofía moderna, la subjetividad- quedaba trascendida enteramente por la revelación de Dios en ella»³²¹.

Pues el sujeto de la historia y ella como espejo todo es “luz en sueños”. Amor que muere por ver y tiembla por ser visto. Así, «la historia misma se

³²⁰ Cfr. X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, op. cit. pp. 19-21. Cfr. M. Zambrano, *Notas de un método*. Madrid: Mondadori, 1989, p. 77.

³²¹ HD, p. 303. San Agustín, *De vera religione*, 39, 72: «Noli foras ire, in teipsum redi. In interiore homine habitat veritas».

hará íntima, la intimidad de la historia se hará verdad manifiesta y no habrá contraposición entre el actuar y el pensar»³²².

Es por lo que hemos elegido como compañeros de Zubiri, en su análisis del «tiempo como fluencia gerundial del ser»³²³ en la sociedad e historia europea, a San Agustín y a María Zambrano modelos de transparencia en la Cultura de Occidente propiciada por la verdad y el tiempo, ya que nos ofrecen el punto de partida y de llegada de esta nuestra poética realidad europea: el amor. Pues morimos... o más bien desnacemos, resucitamos, en el tiempo, «el tiempo que es desgarramiento del ser»³²⁴, del ser de lo sagrado de nuestras entrañas.

Por todo ello, el hombre de la sociedad europea si quiere renacer ha de buscar la verdad creando su propio tiempo. «Pues todo ser viviente se alimenta de algo y en algo. La persona humana tiene también su vida: respira en el tiempo y se alimenta de la verdad»³²⁵.

- Zubiri: El tiempo como realidad física del estar (fundante) en la fluencia gerundial del ser.

³²² *Ibidem*.

³²³ J. F. Ortega Muñoz, *El río de Heráclito*. Málaga: Universidad de Málaga, 1999, pp. 185-245.

³²⁴ Zambrano, M., *Persona y democracia*. Barcelona: Anthropos, 1988, p. 131.

³²⁵ M. Zambrano, *Persona y democracia*, *op. cit.*, p. 132.

Siempre nos movemos en este ejercicio de intelección, en que consiste nuestra investigación, en el ámbito de la realidad. Es la realidad la que en la unidad de sus momentos talitativo y trascendental la que se posee una actualización no sólo en la intelección sino también una actualización en el campo de realidad y en el mundo. Es a esta nueva actualización o reactualización de la realidad como momento del mundo, en la respectividad de la realidad en cuanto realidad, en la respectividad de las cosas reales en tanto que reales, a la que Zubiri llama ser. Y este ser es el que posee una serie de dimensiones: Individual, social, histórica, temporal, ética, religada. El tiempo es, pues, una dimensión del ser, el ser es tempóreo.

El momento, físico, real, de toda cosa real siempre tiene que estar presente por sí mismo, desde sí mismo, con su fuerza y su poder, en los distintos modos de su actualidad. Esa realidad física, estabilidad palpitante del latir de nuestras físicas entrañas que engendran y miden el tiempo. Realidad, ser y tiempo señalan el orden del $\alpha\epsilon\iota$, del siempre, en el sistema de principalidad de la realidad siendo tempórea. En Heidegger será el tiempo quien tenga poder sobre el ser; y la misma realidad es, para él, o algo desconocido o un modo de ser.

Por todo ello, como hemos señalado, son Agustín de Hipona y María Zambrano los que, en el estudio del tiempo en Zubiri, nos guían en nuestro sentir y vivir la *distensión* y el *dar de sí* de la estructura dinámica de la *realidad siendo* de nuestras entrañas, que no de un *ser tempóreo* para la muerte. Pues el tiempo de la estructura dinámica de la realidad, de nuestra realidad, es un tiempo creador.

Si queremos tener un estudio que nos sirva de apoyo en nuestro análisis del tiempo en Xavier Zubiri tenemos que tener a la mano la obra de Juan Fernando Ortega Muñoz: *El río de Heráclito*³²⁶. Estudio donde de forma fehaciente se hace actualmente presente aquel deseo de Zubiri: «Esperemos que España, país de la luz y de la melancolía, se decida alguna vez a elevarse a conceptos metafísicos»³²⁷. Posteriormente se han realizado algunas investigaciones sobre el tiempo en Zubiri pero estas no han tenido en cuenta, por su reciente publicación, la obra de Zubiri *Acerca del mundo*. Tampoco se recoge en las investigaciones sobre el tiempo uno de los escritos menores de Zubiri titulado «Ser y estar». Recordémoslo:

SER Y ESTAR

³²⁶ J. F. Ortega Muñoz, *El río de Heráclito. Estudio sobre el problema del tiempo en los filósofos españoles del s. XX*. Málaga: Universidad de Málaga, 1999.

³²⁷ X. Zubiri: *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Alianza, 1944, 1987. Zubiri trata aquí sobre «Hegel y el problema metafísico». Una Conferencia pronunciada en Madrid, 1931, y publicada en Cruz y Raya. Madrid, 1933.

«Los lingüistas nos dicen que *stare* significa a veces, en lengua poética, *esse* en *sentido fuerte*. Así, por ejemplo, *omnis in Ascanio cari stat cura parentis*. Aquí *stat* = *posita est*, o simplemente *est*»³²⁸.

De aquí pasó a algunas lenguas románicas marcando la diferencia entre *estar* y *ser*. Pero todo el problema está en que se nos diga con toda precisión en qué consiste aquí el *sens fort*. Y no se nos dice. En algunas gramáticas españolas suele decirse que *estar* significa algo más bien superficial y momentáneo, mientras que *ser* significa algo hondo y permanente. Fulano *está* enfermo, si padece una gripe; en cambio se dice que zutano *es* un enfermo, si tiene una tuberculosis. Pero, ¿es así?

A) Comencemos con *ser*. En el ejemplo se ve claramente que *ser* significa «modo de ser» propio de algo crónico. *Ser* es aquí «modo de ser»: consiste en ser expresión de algo más hondo, a saber, de la cronicidad de la estructura física. Al decir que el tuberculoso es un enfermo, se quiere decir que tiene estructura real tuberculosa. Al decir que el tuberculoso *es* un enfermo, se

³²⁸ El texto de Virgilio, *Aeneida*, 1, 646, puede traducir: «En Ascanio está puesto todo el amor de su padre». Lo toma Zubiri de E. Ernout – A. Meillet, *Dictionnaire étimologique de la langue latine. Histoire des mots*. París, 1939, véase *Sto*. El texto está subrayado por Zubiri. (*N. ed.*).

quiere decir que tiene estructura real tuberculosa. Ser es entonces «modo de ser» determinado por un *estar constituido*. Entonces el ser mismo remite a un estar estructural o constituyente y, por tanto, estar significa la *realidad física crónica*. El ser es tan sólo el modo de ser determinado por este estar. *El estar es, pues, más hondo que el ser*. Es primero la diferencia entre realidad física y modo de ser, y segundo es la clara expresión de que el modo de ser está determinado por la realidad física. El ser está determinado aquí por la cronicidad del estar.

B) Cuando decimos que alguien, que padece un ataque gripal, *está* enfermo, expresamos ciertamente algo circunstancial. Pero la circunstancialidad no es un carácter idéntico a la superficialidad, como si el ser fuera lo hondo, sino que es justamente *realidad física circunstancial* por oposición a *realidad física crónica*. Si aquí no se emplea el verbo ser es porque no se apunta a la realidad física de una estructura constituyente, sino simplemente a la realidad física en su carácter circunstancial. El estar significa aquí la realidad física de lo que ocurre. No se expresa el modo de ser, probablemente influidos por la filosofía y la gramática griega, que han entendido siempre que el ser es lo

permanente. Pero no es así. El ser no es lo permanente, sino que concierne también a las formas de ser circunstanciales.

Por tanto, la verdadera oposición en el ejemplo citado es la oposición entre realidad física constituyente, estructural (y por tanto crónica) y realidad física circunstancial. Siempre resulta que estar es más hondo que ser, y no por razones de permanencia. De aquí resulta que el carácter fuerte del *esse* es justo el carácter de realidad física. Y esto es lo que en modo recto significa *stare*. En el agripado la realidad física *está ocurriendo*; en el tuberculoso, la realidad física *está constituyendo*. En ambos casos *stare* es realidad física. En su virtud habría que decir no que el *stare* es la *forma fuerte* del *esse*, sino al revés, que *esse* es la *forma débil* del *stare*. Pero no es lo uno ni lo otro, porque no se trata de formas fuertes o débiles, sino de formas fundantes y fundadas: *esse* es modo de ser determinado (fundado) por la realidad física del *stare* (fundante). *Stare* es la realidad física; *esse* es modo de ser de esta realidad física.

Conclusión: La diferencia y unidad de ser y estar se expresa con todo rigor y precisión en la frase «la realidad está siendo»³²⁹.

En la Presentación que hace Germán Marquinez Argote de la obra de Zubiri *Escritos menores (1953-1983)*, nos señala que « “Ser y Estar”: Pequeño texto de dos páginas mecanografiadas y con correcciones del propio Zubiri, conservado en los Archivos-Zubiri. En la cabecera anotó de su puño y letra: “para pág. 494” del texto mecanografiado *Sobre la inteligencia humana*, que guarda correspondencia con la página 350 de *Inteligencia y Logos*, en donde Zubiri trató de la diferencia entre ser y estar»³³⁰. Pero habría que anotar que ya en *Sobre la esencia* se trata este tema que ocupa toda una página: «Recordemos que *stare*, estar, tenía a veces en latín clásico la acepción de *esse*, “ser”, pero en sentido “fuerte”. Pasó así a algunas lenguas románicas para expresar el ser no de una manera cualquiera, sino la realidad “física” en cuanto “física”. [...] Por esto la expresión “estar siendo” es, tal vez, la que mejor expresa el carácter de realidad “física” de que está dotada toda cosa real, y que intelectivamente se ratifica en la constatación»³³¹, propia de una de las dimensiones de toda verdad. Pero tampoco podemos olvidar que en *Inteligencia y realidad*

³²⁹ X. Zubiri. *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid: Alianza, 2006, pp. 217-219.

³³⁰ *Ibidem*, p. XIX.

³³¹ *SE.*, p. 130.

también se nos habla de la *estabilidad* que constituye la realidad física propia del estar siendo de lo real ratificada en la intelección: «Todo lo real es sistema *durable* en el sentido de ser duro. Si no tuviera alguna dureza, la cosa no tendría realidad. Pues bien, la ratificación de la dureza en la intelección constituye la verdad de esta dureza, a saber, la estabilidad»³³².

Recordemos lo que se nos dice en *Inteligencia y logos*: «Estar designa el carácter físico de aquello en que se está *in actu exercito*, por así decirlo; en cambio el ser designa el estado “habitual” de lo sido, sin alusión formal al carácter físico de realidad»³³³. Pero si buscamos la raíz lingüística de la estructura de lo real que se actualiza en la inteligencia, en su verdad, tenemos que «en la idea de verdad quedan indisolublemente articuladas tres esenciales dimensiones, cuyo esclarecimiento ha de ser uno de los temas centrales de la filosofía: La realidad (*es-*), la seguridad (*uer-*) y la patencia (*la-dh*)»³³⁴. Zubiri aquí repite, en este *Apéndice* sobre la verdad de *Inteligencia y logos*, lo ya expuesto en una nota sobre la verdad en *Naturaleza, Historia, Dios*, 1ª ed., Madrid: Editora Nacional, 1944, p. 29. No obstante, no podemos olvidar que en la edición 9ª, de 1987, hay una nota del editor que afirma: «En el ejemplar de *Naturaleza, Historia, Dios* que Zubiri utilizaba normalmente, hay varias correcciones. Al final de la

³³² *IS.*, p. 240.

³³³ *IL.*, p. 350.

³³⁴ *IS.*, p. 244.

frase: “En cambio, el griego y el indoiranio parten de la raíz * *es-* `ser”, añade: “en el sentido de realidad”. Cuando al final ya de la nota se repite esto mismo, que * *es-* designa “el ser”, estar dos palabras están tachadas y sustituidas por “la realidad”»³³⁵.

En definitiva, en el dinamismo como carácter de la realidad activa por sí misma que consiste en dar de sí, es justamente donde se debe centrar la reflexión sobre el tiempo. El tiempo compete a una realidad en su respectividad con otras, en el mundo, como ser. Recordemos que el ser es la actualidad de lo real en la respectividad, en el mundo. El tiempo es un *estar dando de sí*.

Es precisamente «el dinamismo del dar de sí,... -como actual en el mundo en cuanto tal-. Eso es el *ser* del dar de sí. Y ahí es donde está el tiempo»³³⁶. Por eso el tiempo es el ser del dinamismo. El tiempo es el ser gerundial. Es *estar dando de sí*.

También Zubiri, recordándonos la metáfora de la luz, nos dice que si no hubiese luminaria no podría haber luz, si no hubiese realidad no podría haber ser, si no hubiese dinamismo no habría tiempo³³⁷. El ser «es la

³³⁵ NHD., p. 39.

³³⁶ EDR., p. 295.

³³⁷ Cfr. I. Aísa Fernández, *Heidegger y Zubiri. Encuentros y desencuentros*. «Aquella “luminaria” de *Naturaleza, Historia, Dios* (1944), que contraponía a la “luz” de Heidegger, encuentra finalmente su transcripción filosófica en la “realidad” como transcendental primero y por sí, constituyente del acto de intelección sentiente, gracias a su apertura y “verdadear” (dar verdad). Entre 1944 y 1980, Zubiri ha investigado la radicalidad filosófica (*Sobre la esencia*, 1962); en esta investigación, tuvo muy en cuenta el pensamiento de Heidegger». Sevilla: Fénix Editora, 2006, p. 86.

actualidad de todas las cosas, de su dar de sí en el mundo; por tanto es algo que concierne al ser, es un modo del ser. Eso es formalmente el tiempo»³³⁸.

En su búsqueda de la esencia del tiempo insiste Zubiri:

«El tiempo es respecto del dinamismo algo parecido a lo que decía para ilustrar la diferencia entre el ser y la realidad: la diferencia que hay entre la luz y la luminaria. Si por luz se entiende la claridad que un foco cualquiera derrama a su alrededor, y llamamos ser entonces a la actualidad de las cosas en esa luz, entonces hay que decir que eso pende de la realidad, pende de que haya una luminaria. Podrá ser que la propia claridad me sirva de un modo, por lo menos conceptual, para retroactivamente poder el brillo en la claridad que derrama en su entorno, cosa artificiosa y últimamente falsa. Pero si no hubiese una cosa brillante en sí misma, no habría claridad. Si no hubiese una realidad no habría ser. Pues bien, el tiempo es respecto del dinamismo lo que es la luz respecto de la luminaria»³³⁹.

³³⁸ EDR., p. 296.

³³⁹ *Ibidem*.

Es por lo que: « “Ser” no es brillo (realidad) ni luz (mundo), sino *estar* en la luz»³⁴⁰.

Pero es necesario saber cuál es este modo de *estar* y este modo de *ser* para que haya tiempo. El tiempo como modo de ser es un *ser gerundial*³⁴¹. Es estar dando de sí. En el gerundio es donde está el carácter del tiempo y no en el fluir y en el dar de sí. El tiempo es gerundividad. Por ello toda cosa nace en su tiempo, precisamente porque es emergente:

«Pues bien, el tiempo no es fluencia sino gerundividad, es *estar dando*. Y la manera de estar que consiste en un gerundio, pues en esto consiste formalmente el tiempo. Aunque fuera instantánea, sería sin embargo tiempo. Y precisamente por esto, porque tiene ese carácter gerundivo, toda cosa nace en su tiempo, precisamente porque es emergente. *Está siendo* dada de alta en la realidad, en cierto modo. Y ahí es donde está el tiempo»³⁴².

Aquí es donde podemos apreciar cómo la filosofía de Zubiri está posibilitando el problema de la verdad y el tiempo en la filosofía de Zambrano. Problemática que mostraremos llegado su momento.

³⁴⁰ I. Aisa Fernández, *Heidegger y Zubiri, op. cit.*, p. 88. Porque «A ese brillo en expansión Zubiri lo denomina “mundo”: “El mundo es el brillo en función de entorno luminoso, de claridad, de luz” (*SE*, p. 449). Luego, ser no es metafóricamente luz, sino que mundo es metafóricamente luz», p. 87.

³⁴¹ Cfr. *EDR.*, p. 297.

³⁴² *Ibidem*, p. 297.

El problema de la unidad del tiempo también es tratado por Zubiri y Zambrano. El tiempo no es ninguna de las tres partes, pasado, presente y futuro, sino la unidad de los tres momentos. La unidad del tiempo no es procesual. Pues aunque el mundo esté en forma de proceso, no es el proceso aquello que constituye el tiempo, sino que es aquello, uno de cuyos momentos es el tiempo. «La unidad del tiempo no es procesual»³⁴³. Como unidad, «La esencia del tiempo es el *siempre*»³⁴⁴.

Es por lo que no podemos olvidar que «ninguna realidad, aun la que esté en cambio, la que está en su momento dinámico de cambiar, ninguna realidad aunque sea fluente, en su momento dinámico de la fluencia, ninguna de esas realidades merece llamarse tiempo si no dijéramos que está justamente en un segmento limitado del ser en el que está justamente cambiando, está fluyendo. El cambio tiene que tener una cierta estabilidad cambiante en el ser, precisamente para que haya tiempo, una *mora in esse*. Pues bien, a la estabilidad la llamamos ser *siempre*, respecto de los tres momentos de lo que es estable. La unidad del tiempo no es la unidad sintética del pasado, presente y futuro, sino la unidad de estabilidad de esos tres momentos, la *demora* en el ser del estar dando de sí. Sólo por esto la llamo *siempre*. Si llamamos ser siempre a esta demora en el ser, a esta

³⁴³ *Ibidem*, p. 298.

³⁴⁴ *Ibidem*.

estructura esencial del estar dando de sí, entonces en eso consiste justamente la esencia del tiempo. El *siempre* no es que siempre haya tiempo, esto es falso; sino que mientras que la realidad está dando de sí, está siempre pasando, siempre viniendo (futuro), y siempre moviéndose en el presente. La esencia del tiempo está justamente en ese «siempre» de carácter gerundivo»³⁴⁵.

Es en su obra *Acerca del mundo* donde Zubiri –como hemos señalado– nos habla también del tiempo. Aquí se nos dice que no hemos de confundir el tiempo como realidad cronológica, la cronología del tiempo, con la medida del tiempo, su cronometría. Así el concepto de edad iría en la línea cronológica del tiempo y no con el tiempo como medida numérica, con la cantidad del tiempo. «En todo caso, en la biología esto es claro. El concepto de edad, la edad, es algo que nada tiene que ver con el número. De ahí esa célebre paradoja de cuerpo lanzado al espacio con la que tan irritantemente (a mi modo de ver) se han debatido los partidarios y los adversarios de la relatividad. Como los relojes van más despacio en movimiento, un hombre que fuera dentro de un proyectil volvería a la Tierra con una vejez de dos siglos para los habitantes de la tierra, siendo así que para él no habría transcurrido más que un año, pongamos por caso. Esto

³⁴⁵ EDR., pp. 298-299.

es a mi modo de ver, una perfecta ilusión. El tiempo no es primariamente cronometría. La edad no es cuestión de longitud. Cuando coinciden edad y medida del tiempo, uno puede tomar como medida de la edad el número de años. Ahora, en un sistema de medidas completamente distinto, lo que habría que contestar a esa paradoja es que el hombre en ese proyectil se moriría creyendo él que tiene nada más que una hora de vida, cuando en realidad, visto desde la tierra, tendría cincuenta años. La edad no es un concepto puramente cronométrico; es un concepto cualitativo, de “cronología”»³⁴⁶. Por ello cuando Zubiri se pregunta ¿Qué es ese *mero estar*, situado dentro del tiempo?, afirma: es pura cronología. En ese mero estar las cosas fluyen y transcurren.

Ciertamente el tiempo es una duración. Pero qué es durar. Porque la cosa es una realidad física dura, en la línea de la dimensión de la verdad en que se actualiza el efectivo estar siendo de la realidad, su duratividad, en su estabilidad y en su constatación, por eso el tiempo es duración. En esta línea de cosa dura, de realidad dura podemos comprender a Zubiri en su diálogo con Bergson: «¿qué es durar? Bergson, el teórico de la *durée*, ponía el magnífico símil de un punto elástico que se va distendiendo *a lo largo* (justamente ésta es la *durée*) del tiempo, sin romperse y sin fracturarse³⁴⁷.

³⁴⁶ X. Zubiri, *Acerca del mundo*. Madrid: Alianza, 2010, pp. 64-65.

³⁴⁷ Cfr. H. Bergson, «Introducción à la métaphysique», en la *Revue de métaphysique et de morale*, París, 1903, núm. 11, pp. 1-16, concretamente el ejemplo aparece en la página 6. Este artículo de Bergson fue

Esa distensión constituye una *durée*. Durar es pasar incólume de un estado a otro, de un punto a otro, etc., etc. Ahora bien, esto, en el rigor de los términos, no es verdad, porque la duración de suyo no tiene nada que ver con el itempo. Lo que Bergson no nos dice de ese punto (o si lo dice no insiste en ello) es que el punto elástico dura con tal que no se rompa. Y esto nos indica que lo esencial de la duración no es precisamente la distensión, sino el hecho de que no se rompa, es decir, que el hilo sea duradero»³⁴⁸.

Un ente es duradero cuando permanece en el ser. La dureza consiste en que un ente retenga su propia realidad. «Durar no es sino retener el ser, retener su realidad»³⁴⁹. El tiempo tiene duración pero no es duración. Pero en el tiempo también hay un antes y un después que expresan una noción meamente ordinal que no tiene que ver con el tiempo. Pero el antes y el después pueden adquirir un carácter sucesivo. Una cosa puede tener varias cualidades pero no puede tener la siguiente si no es dejando de estar en la que posee. Entonces tenemos lo que rigurosamente es una sucesión. En este sentido hay un cambio de cualidad. Pero hay un caso, el del esfuerzo, en que no se puede tener el segundo momento de la sucesión si no es reteniendo el primero, conservando el primero, pues se apoya en él para tener el segundo. «En este caso –comenta Zubiri- es cuando rigurosamente

posteriormente incorporado a *La pensée et le mouvant*, Paris, 1934.

³⁴⁸ X. Zubiri, *Acerca del mundo*, op. cit., pp. 65-66.

³⁴⁹ *Ibidem*, p. 66.

hablando tenemos una distensión. A este caso y sólo a ése, es al que apunta el símil de Bergson, y al que responde la concepción del tiempo de san Agustín: *distensio quaedam animi*, una cierta distensión de mi mente»³⁵⁰.

Pero tanto la sucesión estricta como la distensión tienen un momento común: el cambio. En el cambio hemos de prescindir de su contenido y atender sólo al «*hecho de estar cambiando*»³⁵¹. El estar cambiando es un momento real y efectivo de las cosas; es su sucesividad. El cambio es una *qualitas* o *res fluens*, fluente. Fluencia es un modo de realidad. Fluencia que se puede considerar en tanto en cuanto nos lleva de un punto inicial a otro final, o puedo considerarla como una cualidad real en sí misma, como un ente cualquiera que retiene en cierto modo su ser. La duración de la fluencia, la retención, es el tiempo. Si el cambio dejara de tener entidad ya no habría cambio. Esto es el tiempo: el mantener o conservar la entidad del fluir. El tiempo es el fluir como modo de estar. El “estar” es forma de fluencia. Este estar se puede mostrar como destrucción, dureza o duración. Y su modo fluente es el tiempo. Dureza es intimidad de existencia. La sustancia del fluir es el tiempo. Y eso es lo que expresa el “siempre”³⁵². El «siempre» es estar «siempre» fluyendo de carácter gerundivo.

³⁵⁰ Ibidem, pp. 68-69. Cfr. Agustín de Hipona, *Confesiones* XI, 23, 30; XI, 26, 33; XI, 29, 39; XI, 27, 36.

³⁵¹ Ibidem, p. 69.

³⁵² Cfr. Ibidem, pp. 70-71 y la nota 57.

Finalmente podemos describir –siguiendo a Zubiri- cómo se está en el tiempo. Las cosas no están en el tiempo sino que son tempóreas. Que la realidad esté en el tiempo quiere decir que la realidad es tempórea. Se puede estar en el tiempo dando de sí pero en el otro, *devenir en otro*, como en el caso del amor. Es un modo de estar en el tiempo que es en cierto modo *estar constituyendo el tiempo*.

Al modo de estar en el tiempo «dando de sí pero en el otro. –Comenta Zubiri- es una manera de estar en el tiempo sumamente curiosa. Porque en ese dar de sí no le acontece nada a aquél que da de sí, sino que le acontece a aquél en quien está dando de sí, y en quien deviene»³⁵³. El profesor Ortega Muñoz nos explica que aquí parece referirse Zubiri al modo como Dios está en el tiempo. Nos recuerda a San Isidoro en sus *Sentencias* al hablar de Dios como ser que envuelve y constituye el mundo: «Así pues, porque está en el exterior manifiesta ser el Creador, y porque está en el interior demuestra que lo gobierna todo»³⁵⁴.

No obstante en cuanto al amor y al tiempo se refiere podemos acercarnos a la obra del filósofo malagueño D. José Villalobos. Él pone en juego el orden de los trascendentales del ser: unidad, verdad, bondad, belleza... y el amor. Así nos enseña: «Al moverse en el horizonte de la temporalidad el

³⁵³ EDR., p. 305.

³⁵⁴ S. Isidoro, *Sentencias*, I, 2, 3; ML. LXXXII, 541.

existente humano se acerca a la nada, pero no puede llegar a ella; es a esta caracterización, desde la perspectiva del ser de los entes, a la que se viene llamando *esse dialogicum*: el ente-humano es definido como naturaleza dialógica desde la perspectiva del ser del ente, el *esse* del existente humano no es absoluto. Por decirlo en una conocida frase agustiniana *miré las demás cosas que están debajo de ti, y vi que ni son en absoluto (omnino esse) ni absolutamente no son (omnino non esse)*³⁵⁵. El carácter dialógico del existente humano necesita ser llevado hasta el *esse* en cuanto principio-fundamento; y de igual modo todos los demás aspectos trascendentales. En efecto el hombre, debido a su ser dialógico, ha de fundamentar, trascendentalmente como va de suyo, su bondad en el bonum, su verdad en el verum etc...³⁵⁶.

Así pues el *esse* aparece como el aspecto fundamentante del ente existente; y en consecuencia el *esse* no puede quedarse en sí sino que se manifiesta en el horizonte de la temporalidad. Es el existente humano el que en el horizonte de la temporalidad ha de captar y comprender el ser, pero ¿cómo? Esta tarea de desvelamiento y comprensión del *esse* es conceptualizada en Agustín como la actitud trascendental de *charitas*; es la segunda gran *novedad ontológica* de la metafísica occidental: el *esse* se

³⁵⁵ Conf. VII, ¡!.17.

³⁵⁶ In.Ev. Io. Tr. 39, 8.

hace patente y presente en el horizonte de la temporalidad por la actitud amorosa del existente humano»³⁵⁷.

Un segundo modo de estar en el tiempo, según Zubiri, es *fluyendo justamente en sí mismo*. Y entonces esto es una especie de *ocupación del tiempo*. Un tercer modo de estar en el tiempo consiste en *contar con el tiempo*. Entonces tomamos el tiempo como una estructura sinóptica, pero no fluente. El tiempo es de este modo aquello con que el hombre cuenta efectivamente en su vida. El hombre tiene una percepción del tiempo en su totalidad, una aprehensión del tiempo en su totalidad. Precisamente en la unidad de a fluencia y en el contar con el tiempo está la raíz y la estructura formal de lo que llamamos proyecto. Es la fluencia la que hace que el hombre tenga que proyectar, que tenga el tiempo de la proyectividad. Así pues, explica Zubiri:

«El hombre tiene una inteligencia. Sin esto no habría tiempo que contar.

El hombre tiene una inteligencia y una inteligencia en la que por consiguiente su fluir tiene dos dimensiones distintas: de un lado, como acto psíquico, está sometida a un fluir, exactamente como todo lo demás: como sus

³⁵⁷ J. Villalobos Domínguez, *Ser y verdad en Agustín de Hipona*. Sevilla: Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1982, pp. 98-99.

sentimientos, y sus voliciones, y su vida entera. Es un fluir de actos de una manera indiscernida; cada acto respecto de otro fluye en la unidad del torrente de la conciencia. Esto es verdad. Pero lo que pasa al unísono es que la inteligencia ve precisamente su propia realidad fluyente, y cuenta con la realidad entera en cuanto tal, y por consiguiente se abre a la totalidad del campo de lo real en su carácter de fluente. Es el tiempo sinóptico. Entonces esta visión del campo entero de la realidad fluente reobra sobre el momento presente de su fluencia, y este *reobrar* es justamente el *pro-yecto*³⁵⁸.

«Pero el tiempo no es la visión sinóptica del tiempo, sino el tiempo real mismo. ¿Cuál es el tiempo real? Justamente aquello por lo que el hombre tiene esta visión: el hombre no lo hace arbitrariamente. El hombre hace esto, porque tiene que proyectar, y tiene que proyectar precisamente porque no puede durar (ahí está la duración) más que proyectando. Y no puede durar más que proyectando porque su realidad es fluente. El fluir es la dimensión radical del tiempo, en virtud de la cual el hombre tiene por su propia complexión que hacer esta operación que es el *Entwurf*, que es el tiempo, no como realidad, sino el tiempo

³⁵⁸ Cfr. *EDR.*, pp. 306-307.

como posibilidad de la vida, si ustedes quieren como la posibilidad de las posibilidades. Pero toda posibilidad se funda en una realidad primaria. En este caso, la realidad primaria es precisamente el carácter fluente que el hombre tiene por ser sentiente»³⁵⁹.

Constatamos cómo el hombre posee esa unidad estructural de fluencia y proyectividad por ser realidad sentiente e inteligente. Por ello, el tiempo humano es el tiempo como posibilidad propia del hombre y de su vida.

Pero existen otras estructuras que afectan al tiempo, y no se podrían dar sin esta unidad de fluencia y visión sinóptica del tiempo, que son otra manera de estar en el tiempo que es contar con él: el hombre puede dedicarse a *dar tiempo al tiempo*. El tiempo aquí funciona dos veces. Cuando decimos *hay que dar al tiempo* estamos ejercitando la visión sinóptica del tiempo (al tiempo), y en segundo momento *estar dando de sí*, (dar tiempo).

Otro modo de contar con el tiempo es *hacer tiempo*; es el tiempo de la espera. El hombre puede también dedicarse a *pasar el tiempo*, *darse tiempo*, *tomarse tiempo*, *perder el tiempo*, *recuperar el tiempo*.

³⁵⁹ X. Zubiri, *Acerca del mundo*, op. cit., pp. 73-74.

Pero el tiempo no sólo subyace en todos estos fenómenos como posibilidad del hombre sino también como aquello que ejerce un poder. Para los griegos el poder del tiempo sería un poder devorador: κρόνος devorador.

Zubiri finalmente concluye:

«Personalmente, pienso lo contrario: *El tiempo es siempre y solamente un tiempo de plenificación de sí mismo: es justamente estar dando de sí.* [...] No es el tiempo el que devora a la realidad, sino que es la realidad la que devora al tiempo. Es devorado el tiempo por la realidad.

El tiempo es pura y simplemente la forma mundanal el dinamismo como un dar de sí. [...] Por tanto las cosas están dinámicamente en el mundo dando de sí... Este estar es estar en el mundo. Y como la actualidad de lo real en el mundo es justamente lo que llamaba ser, resulta que estar dando de sí en el mundo es un modo de ser... No es el dar de sí sino el *estar dando de sí*, la actualidad gerundiva del dar de sí. Y este modo es un gerundivo, es justamente el tiempo.

El tiempo, pues, no es primero un modo de realidad en cuanto real, sino de la realidad en su ser. Y en segundo lugar, es modo que no es fluente sino

gerundivo... Si el ser de lo sustantivo es, como decía, *realitas in essendo*, en este caso el *in essendo* consiste justamente y formalmente el tiempo.

El tiempo es la plenificación entitativa de la realidad...

En su virtud, primero, toda realidad, decía, es emergente en *su* tiempo. Y en segundo lugar... El mundo por ser dinámico él, en su interna estructura, internamente instituye dentro de sí el tiempo en la respectividad, y como momento de ella.

El mundo no está en el tiempo, es temporal: *es tempóreo*»³⁶⁰.

- **María Zambrano: Tiempo naciente.**

EL TIEMPO NACIENTE

«Un tiempo que brota sin figura ni aviso, que no mide movimiento alguno ni parece que haya venido a eso. Y que, al no tener figura, de nada puede ser imagen. Un tiempo que no alberga ningún suceso, ni se le nota que vaya a ser sucesivo, ni tampoco a seguir ni a detenerse. Un tiempo

³⁶⁰ EDR., pp. 308-310. Cfr. *Acerca del mundo*, p. 77. Si el tema del proyecto lo toma Zubiri de Ortega aunque, como indica el profesor Ortega Muñoz, el tiempo como plenificación del ser lo toma de San Agustín.

solo, naciente en su pureza fragante como un ser que nunca se convertirá en objeto; divino.

Un “ser”, en cierto modo, que es una pulsación, una presencia pura que palpita; vida.

Algo inasible, soplo, respiro. Presencia que no exterioriza, dentro y fuera del que así lo siente despertando y que no pide ni ofrece ni tampoco se niega a ser vista. Pues que se la siente al par que uno mismo desde lo hondo se siente. Un sentir y un sentirse recogidamente. Una herida sin bordes que convierte al ser en vida. Surge en la inmediatez que con el ser no cabe en lo humano ni en ningún ser viviente. Un ilimitado don, una prenda recibida como si fuera propia, ese palpar que no es ser ni solamente vida, sino vivir ya y desde ahora, ¿desde cuándo? Un aliento congénito con el nacimiento, que se recibe desde la oscuridad y que sostiene cuando la luz de alguna manera se hace. Estaba ya ahí ese palpar cuando al fin se abren los ojos y se mira y por él, por este aliento, la visión puede ser sometida, la luz aceptada sin temor: “Nació y creció sin saber –si estaba dentro o fuera- del dios

que nació con él”, se lee en *Río natural* de Emilio Prados»³⁶¹.

La *Canción* de Emilio Prados reza así:

«El silencio más obscuro
se fue cuajando en un cuerpo.
Cuerpo fue –silencio vivo–:
Pura existencia en silencio.
Nació y caminó sin ver
si andaba por fuera o dentro
del Dios que nació con él...
Y entró en el silencio el sueño.
Y canta el sueño sin voz,
por darle al silencio vista
para que contemple a Dios:
“¡Yo soy mi palabra misma!”»³⁶².

María Zambrano afirma que el hombre es tiempo. Ella interioriza el tiempo en las entrañas humanas, «lo sagrado», que anida en el corazón del hombre. Pues es la diafanidad de lo sagrado en su trascendentalidad el objeto del pensamiento de Zambrano. Así afirma: «La realidad no se le ha

³⁶¹ M. Zambrano, *Claros del bosque*. Barcelona: Seix Barral, 1993, p. 30.

³⁶² E. Prados: *Poesías Completas*, tomo II. Madrid: Aguilar, 1976, p. 434.

ofrecido al hombre como una cualidad de las cosas, según se ha llegado a formular al plantear el problema del conocimiento. ¿Es posible el conocimiento de objetos reales? La realidad hecha problema en la filosofía posterior a Kant ha hecho que se llegue a creer la realidad como una condición, modo de ser algunas cosas. Mas, la realidad como se presenta en el hombre que no ha dudado, en el hombre que no ha entrado todavía en conciencia y aun mucho antes en el hombre en el estado más original posible, en el que crea e inventa los dioses, la realidad no es atributo ni cualidad que le conviene a unas cosas sí y a otras no: es algo anterior a las cosas, es una irradiación de la vida que emana de un fondo de misterio; es la realidad oculta, escondida; corresponde, en suma, a lo que hoy llamamos “sagrado”.

La realidad es lo sagrado y sólo lo sagrado la tiene. Lo demás le pertenece»³⁶³. Es lo sagrado, la diaphanidad, lo que se actualizará en la historia del tiempo en las diversas formas de lo divino. Lo sagrado, la transcendentalidad, se hace carne en la persona humana; por ello la persona trasciende porque «Transcendencia es transparencia»³⁶⁴. Hombre y mujer padecen su trascendencia revelando su realidad viviente en el latir del tiempo, con el tiempo, ese desgarramiento del ser.

³⁶³ M. Zambrano, *El hombre y lo divino*. Madrid: Siruela, 1991, p. 34. En adelante citaremos *HD*.

³⁶⁴ M. Zambrano, *Notas de un método*. Madrid: Mondadori, 1989, p. 77.

La razón poética de María Zambrano se constituye en horizonte mental y método de pensamiento en unidad con la vida. Razón que nos asiste en la aprehensión de la estructura dinámica del mundo en su *estar dando de sí*, y que se modula como *razón mediadora* entre nuestra vida y todo lo poético: la luz, el amor, la música, el silencio, el calor de la mirada, la voz y su susurro, el aliento de la vida, la soledad y la esperanza, todo forma unidad viviente en el latir del corazón, tiempo naciente. Por ello:

«Nostalgia y esperanza parecen ser los resortes últimos del corazón humano. El “corazón”, que es una metáfora de la vida en lo que tiene de más secreto e incommunicable, fondo íntimo del sentir originario, *a priori* no declarado de la voluntad, de la vocación, de la dirección que toma el conocimiento. Nostalgia y esperanza son dos direcciones que este sentir originario toma en el tiempo»³⁶⁵ gracias a que el tiempo de la conciencia las ha separado.

Sentimos la nostalgia del paraíso perdido y la esperanza de recobrar nuestra unidad, nuestra justeza. Sentimos que “venimos de alguien” y “vamos hacia alguien”, esa realidad sin nombre, que nos espera en silencio, ella misma palabra. Así nos canta Antonio Machado, un pensador, poeta.

³⁶⁵ HD., p. 13.

LX

«¿Mi corazón se ha dormido?

Colmenares de mis sueños

¿ya no labráis? ¿Está seca

la noria del pensamiento,

los cangilones vacíos,

girando, de sombra llenos?

No, mi corazón no duerme.

Está despierto, despierto.

Ni duerme ni sueña, mira,

los claros ojos abiertos,

señas lejanas y escucha

a orillas del gran silencio»³⁶⁶.

Todo lo poético en cuanto objeto de realización del hombre está latiendo en su ser tempóreo. «El poeta sabe más del silencio que el filósofo. Su palabra ha querido romper el silencio apenas o no romperlo. El amigo del silencio, sea poeta o filósofo, que también los hubo – Heráclito por caso-, descende por los corredores mientras duermen los oscuros de la caverna. Y

³⁶⁶ A. Machado. *Poesías Completas*, «*Soledades* (1899-1907)». Madrid: Espasa Calpe, 1989, pp. 471-472.

se introducen sigilosamente en el sueño de los hombres, en las entrañas dormidas, depositando en ellas un germen de palabra, y no una palabra total o que pretende serlo. El filósofo-poeta entra en las entrañas del sueño salvándolo, por el pronto, de que sea mortal inspirando con un soplo de luz visiones verdaderas, abriendo un átomo de tiempo en la atemporalidad del sueño y haciendo surgir una imagen de realidad –imagen, mas de realidad- que queda en la conciencia del durmiente cuando despierta»³⁶⁷. Tiempo, silencio y sueño laten en unidad en el sentir originario de nuestra tierra. Tiempo emergente, razón poética viviente de Zambrano, Emilio Prados y Antonio Machado. Un tiempo solo, naciente, divino, cuya eterna fonte qué bien se yo do mana y corre, está escondida,... aunque es de noche.

Ya Ortega Muñoz en su obra *El río de Heráclito* nos señala que España nace a la filosofía con Séneca. Y como todo despertar, lo hace a la luz, a la realidad y al tiempo. La reflexión filosófica de Séneca influirá de forma definitiva en nosotros, lo mismo que la infancia en la estructura mental de la persona, en el desarrollo de nuestro pensamiento sobre la realidad, visión del mundo y en nuestro sentir el ritmo de la vida³⁶⁸. Pues «Se diría que para el hombre sólo son visibles ciertas realidades, más aún, sólo es visible la realidad en tanto que tal, después de haberla padecido largamente y como

³⁶⁷ M. Zambrano, *Los bienaventurados*. Madrid: Siruela, 1990, pp. 95-96.

³⁶⁸ Cfr. J. F. Ortega Muñoz, *El río de Heráclito*. Málaga: Universidad de Málaga, 1999, p. 27.

en sueños; en una especie de pesadilla. Ver la realidad como realidad es siempre un despertar a ella. Y sucede en un instante»³⁶⁹.

Por ello, estamos obligados a detenernos en la contemplación del momento de *estabilidad del tiempo como resignación* ante el correr del agua que mana de la fonte de la vida. A él acude también Zambrano para hablarnos del tiempo. Ella misma nos señala que es Angel Ganivet quien en su *Idearium español* comenta que «Séneca no es un español, hijo de España por azar: es español por esencia»³⁷⁰. Y continúa Ganivet insistiendo que la verdadera realidad de los españoles se encontraba en su ética estoica con independencia de su riqueza y poderío territorial. Así nos dice «Toda la doctrina de Séneca se condensa en esta enseñanza: No te dejes vencer por nada extraño a tu espíritu; piensa, en medio de los accidentes de la vida, que tienes dentro de ti una fuerza madre, algo fuerte e indestructible. Como un eje diamantino, alrededor del cual giran los hechos mezquinos que forman la trama del diario vivir; y sean cuales fueren los sucesos que sobre ti caigan, sean los que llamemos prósperos, o de los que llamamos adversos, o de los que parecen envilecernos con su contacto, mantente de tal modo firme y erguido, que al menos se pueda decir siempre de ti que eres un hombre»³⁷¹.

³⁶⁹ PD., p. 12.

³⁷⁰ A. Ganivet, *Idearium español*. Madrid: Espasa Calpe. Colección Austral, 1990, p. 46.

³⁷¹ *Ibidem*.

Acudimos, pues, a Séneca, buscando seguridad en nuestra vida. Seguridad que es la verdad³⁷². Él nos hace despertar a la verdad de la razón. Nos hace entrar en razón. Pero su razón es dulce y tiene algo de musical; sus acordes acallan, aduermen y suavizan, su medicina es el consuelo.

María Zambrano es atraída por el pensamiento de Séneca porque considera que él pone en marcha un modo de razón poética, la razón poética mediadora, mediadora entre la razón y la vida. Pues a ella le asistieron desde el principio «esas dos formas de razón –la mediadora y la poética- que han guiado todo mi filosofar»³⁷³. Por todo ello podemos decir con María que Séneca nos atrae «porque pertenece a una rara especie de hombres, a esos que no han sido enteramente una cosa sino para ser otra, a esos de naturaleza mediadora que a manera de un puente se tienden entre nuestra debilidad y algo lejano a ella, algo vulnerable de lo que se siente necesitada. No es Séneca un pensador de los que piensan para conocer, embalados en una investigación dialéctica, ni tampoco le vemos lanzado en la vida, sumergido en sus negocios y afanes y ajeno al pensamiento. Es propiamente un mediador, por lo pronto, entre la vida y el pensamiento,

³⁷² Cfr. J. Ortega y Gasset, *¿Qué es conocimiento?* Madrid: Revista de Occidente en Alianza, 1984, pp. 25-66.

³⁷³ M. Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid: Alianza, 1989, p. 9. En adelante HSSA.

entre ese alto *logos* establecido por la filosofía griega como principio de todas las cosas, y la vida humilde y menesterosa»³⁷⁴.

Con el estoicismo nos encontramos con «la entrada de la misericordia y de la piedad en la razón antigua»³⁷⁵. El menester piadoso del hombre consistirá en ir matando el tiempo y las penas, el ir soslayando la vida mientras la muerte está llegando y aceptarla como se acepta la vida, desliziándose en ella mansamente y sin quejarse.

La razón débil y desvalida de nuestro Séneca es una razón resignada. La resignación como modo de intelección de la realidad viviente que *está ahí siendo*. Séneca supo dar al hombre lo que necesitaba para la vida y no lo que él sabía. La vida del cordobés consistía en poner su existencia a disposición de la necesidad de los demás. «Séneca es un mediador que para alzarse sobre nosotros necesita de nuestra necesidad»³⁷⁶; para darnos su fuerza necesita de nuestra fuerza.

Séneca representa la figura del sabio en cuanto hombre que está maduro para la muerte, aquietado, dispuesto a marchar sin desgarramiento de su ser. Busca la verdad por necesidad de la vida y no por amor. Sucumbe a la justicia mas sin esperanza. La razón poética de Zambrano es una filosofía

³⁷⁴ M. Zambrano, *El pensamiento vivo de Séneca*. Madrid: Cátedra, 1992, p. 17. En adelante PVS.

³⁷⁵ *Ibidem*, p. 19.

³⁷⁶ *Ibidem*, p. 28.

de la esperanza. Sin embargo, Séneca no tiene fe en la razón ni en la vida porque no espera nada de ellas. Su razón no desea dominar el mundo ni poseer la vida entera, sino sólo sostenerse en su medio-vida. Su razón resignada es una renuncia a la razón a causa de la sinrazón de la vida y renuncia a la vida a causa de la inexorable muerte. Él vive la amargura de un tiempo histórico en que las entrañas humanas se antojan infernales porque se asemejan a ese lugar donde no se ama, donde no se espera. Desaparecida la esperanza sólo queda la soledad y la responsabilidad.

En su soledad admite que la vida posee un anhelo de trascendencia y una cierta ley para poder sostener la iniquidad y admite una cierta justicia en la sociedad para sostener la misma injusticia. «Esta es su amarga sabiduría: Saber que no podemos abandonar a la sinrazón, ni tampoco a la razón, porque ni la una ni la otra son enteramente»³⁷⁷. Hay que saber moverse en la relatividad sin descanso en que consiste la vida humana. Hay que saber dar, como el pueblo español hace, «una de cal y otra de arena», vivir en ese punto de equilibrio, de saber estar viviendo entre la razón y la sinrazón.

Séneca no cree como Hegel en una historia gobernada por la “vida de la razón” y menos si esta razón es absoluta. Para él no hay más razón que la de

³⁷⁷ PVS., p. 31.

la vida, la de la historia viviente. La entera razón y la entera verdad ya no son enteramente de esta vida. Como buen mediterráneo vive la tragedia griega pero le quita hierro a la razón pura con que surgiera la filosofía griega. Por ello, «Es el intelectual que comienza a existir cuando ya el sabio se apaga, el antiguo sabio oriental y griego, el sabio estampa de quietud y aplacamiento, modesto resquicio por donde se filtra a la luz de este mundo una luz más pura, el filósofo de la Caverna. El filósofo que no sólo se violenta para salir del mundo sino que regresa a él, a salvarle sus apariencias, todas sus apariencias³⁷⁸.

El fundamento de la resignación como modo de intelección, que recibimos en herencia de Séneca, consiste en que él descubrió el tiempo como sustancia de la vida humana y aceptó el fracaso del sinvivir de la vida. Somos tiempo, repetirá con el latido de la vida María Zambrano; vivimos la multiplicidad de los tiempos. El tiempo se volverá a descubrir en el *historicismo* del siglo XIX, en Ortega y Gasset y en Martín Heidegger, entre otros. Este último es quien nos dirá que el hombre es un ser para la muerte. Su tiempo, un tiempo sin su alba, sin su verdad, no es naciente; su luz no es asistida por la aurora de una razón poética que rastrea la órbita

³⁷⁸ PVS., p. 33.

que dibuja el aroma de la sombra mística del amor que en su vuelo engendra todo horizonte.

Otro filósofo andaluz, Juan Fernando Ortega Muñoz, nos recuerda que «El español heredó de Séneca, esa conciencia de que la muerte no es sólo una barrera final, el último y definitivo fracaso de la vida, sino que la muerte es la compañera inseparable de ésta; que se vive muriendo, que vivir es morir a un tiempo, que comenzamos a morir cuando nacemos. Pero esta evidencia no lleva a Séneca a una conciencia pesimista de derrota, que nos hunda en la melancolía, en la angustia metafísica de sentirnos y sabernos un ser caduco, un “ser para la muerte”»³⁷⁹.

El manual de vida-muerte no ha sido para el español la obra de Heidegger *El ser y el tiempo*, sino *el libro de la vida* expresado en su filosofía, literatura, en sentencias, en sus místicos y en sus coplas. Es la soledad radical en que se halla el hombre ante la muerte la que se anuncia en el cante jondo del hombre andaluz. Soledad sonora del místico del Carmelo, San Juan de la Cruz, que también se inspiró en el agua, en el aire, en el amor y en luz de este cielo de la tierra andaluza.

Nos recuerda Zubiri que «En genial visión, decía oscuramente Aristóteles que la filosofía surge de la melancolía; pero de una melancolía

³⁷⁹ J. F. Ortega Muñoz, *El río de Heráclito*. Málaga: Universidad de Málaga, 1999, p. 33.

por exuberancia de salud *katà phýsin*, no de la melancolía enfermiza del bilioso *katà nóson*. Nace la filosofía de la melancolía, esto es, en el momento en que, en un modo radicalmente distinto al cartesiano, se siente el hombre solo en el universo. Mientras esa soledad significa, para Descartes, replegarse en sí mismo, y consiste, para Hegel, en no poder salir de sí, es la melancolía aristotélica justamente lo contrario: quien se ha sentido radicalmente solo, es quien tiene la capacidad de estar radicalmente acompañado. Al sentirme *solo*, me aparece la totalidad de cuanto hay, en tanto que me falta. En la verdadera soledad están los *otros* más presentes que nunca.

La soledad de la existencia humana no significa romper amarras con el resto del universo y convertirse en un eremita intelectual o metafísico: la soledad de la existencia humana consiste en un sentirse solo, y, por ello, enfrentarse y encontrarse con el resto del universo entero»³⁸⁰.

También la melancolía de la razón poética abre un hueco en el alma al amor y a la esperanza y acompaña al hombre en su verdad como camino de vida. Camino de la realidad de la vida que tejido con la poesía engendra la historia. Historia, estructura de nuestras entrañas. Entrañas, las del pobre, con hambre de realidad y sed de vida que tiemblan en *Misericordia* y

³⁸⁰ NHD., p 240.

anhelan ofrecer el corazón que da vida y consume tiempo. Porque «Viviendo desde la verdad, de no ser, de no ser apenas nada... Desde la verdad; esto es ser pobre»³⁸¹.

Por ello la persona se realiza en la historia revelándose. Pues es la verdad como revelación ayudada por el tiempo la que hace salir a la luz nuestra realidad entrañable. Pues «la persona es por una parte imprevisible, en sus acciones y modos de conducta; nunca se conoce enteramente a una persona, aunque esta persona sea la propia; no se puede prever con certeza qué decisión se tomará en un futuro, ni siquiera dadas de antemano las circunstancias. La persona se revela a sí misma y es como el lugar desde el cual la realidad se revela, aparece»³⁸². La verdad de la persona es revelación. Por ello en la verdad del diálogo, del diálogo verdadero entre personas, es cuando nos asiste el corazón y su verdad. «Cuando la verdad aparece se hace el presente, el presente puro. El instante que nace como si todo el tiempo estuviera en él, como si todo el tiempo fuese en él; como el «ser» del tiempo. El instante libre, en la cadena entre pasado y porvenir»³⁸³.

La persona como momento de la estructura dinámica de la realidad del mundo hace su historia impulsada por la necesidad imperiosa de saber y

³⁸¹ M. Zambrano, *Delirio y Destino*. Madrid: Ramón Areces, 1998, p. 30.

³⁸² *PD.*, pp. 158-159.

³⁸³ M. Zambrano, «El tiempo y la verdad», en *Anthropos*, Suplementos 2 (1987) pp. 110, 111.

saberse; hambre de realidad y sed de vida. Por ello, el hombre «necesita siempre más, y la verdad se le presenta no sólo como correlato del ser, sino como exigencia de la realidad. Lo que no tendría lugar si el hombre no se sintiera avasallado, devorado por momentos por la necesidad privilegiada de que todo se le descubra; todo lo que le rodea y él mismo. Él mismo doblemente, descubriéndose a sí mismo en una especie de copresencia creciente, y ante lo que le rodea, haciéndose a sí visible, como un ser y una realidad de verdad»³⁸⁴. Esta necesidad de saber viene determinada por la exigencia de la realidad. Ya Zubiri nos lo mostraba en *Inteligencia y Logos*: «Evidencia, repito, es determinación exigida por la cosa real»³⁸⁵.

Esta exigencia que tenemos de descubrirnos a nosotros mismos es posible gracias a la acción de la palabra. Cuando damos nuestra palabra invocamos a la verdad y ella nos asiste. La acción de la palabra crea un orden. «Comenzamos a sentir nuestra vida en su transcurrir, estrechada y libre, por el cauce de una verdad que se nos revela»³⁸⁶. Al revelar la verdad de nuestras vidas estamos ejerciendo la razón poética como una filosofía que es camino de vida porque abre el orden del corazón.

³⁸⁴ M. Zambrano, "El tiempo y la verdad", *L. c.*, p. 111.

³⁸⁵ X. Zubiri, *Inteligencia y Logos*. Madrid: Alianza, 1982, p. 222.

³⁸⁶ HSSA., p. 21.

La verdad del hombre habita en su interior junto a su realidad y a su amor:

Si un grano del pensar arder pudiera,

No en el amante, en el amor, sería

la más honda verdad lo que se viera³⁸⁷.

A nuestra entrañas y su verdad, a nuestra realidad más sagrada hemos de agarrarnos en el padecer nuestro tiempo para hacerlo naciente: «agarrándonos a la verdad, a la verdad nuestra, asociándonos a su descubrimiento por haberla acogido en nuestro interior, por haber conformado nuestra vida a ella, arraigándola en nuestro ser, sentimos que nuestro tiempo no pasa»³⁸⁸. Pues la verdad es el alimento de la vida, que la sostiene en alto y la deja al fin clavada sobre del tiempo. Pues la verdad quiere decir lo que pasa en el secreto seno del tiempo, y lo que pasa es el silencio de las vidas.

Gracias al modo de intelección de la razón poética puede nuestra verdad sostener el fragmento de nuestra persona para que cobre unidad con el todo de la realidad. Así podremos decir con Plotino: «Estoy tratando de conducir lo divino que hay en mí a lo divino que hay en el Universo»³⁸⁹. Es por lo

³⁸⁷ A. Machado, *De un Cancionero apócrifo* (1924-1936). Vol. I. Poesías Completas. Madrid: Espasa-Calpe, 1989, p. 679.

³⁸⁸ *Ibidem*, p. 20.

³⁸⁹ Porfirio, *Vida de Plotino*.

que quien descubre y confiesa la verdad que a una persona pertenece revela lo que en ella hay de amor, de transcendencia, de apertura, de donación y entrega. «Y de este modo al par que la realidad cobra “ser”, diríamos, por la verdad que la declara, deja paso al hombre mismo; lo deja libre al hombre mismo; lo deja libre. La verdad abre al hombre el camino de la realidad. Y para el hombre no hay camino sin tiempo; el tiempo mismo es camino; camino es ya libertad»³⁹⁰. La persona comienza a ser dueña de sí, a ser libre, a poseerse; pues como camino de vida: «Filosofía es encontrarse a sí mismo. Llegar por fin a poseerse»³⁹¹.

El filósofo posee su ser en un acto donde la razón poética revela la profundidad de las entrañas sagradas, espirituales, de lo humano,

«una dimensión donde aparece el amor más allá de su ser; fuera de su cuerpo, o quizás en el último reducto de su adentro, el espíritu, que en pugna con su mundo psicológico, traslada la visión a lo onírico. Es la puerta del acceso al viaje del poeta en el que el tiempo eleático, agigantado en su quietud, invade la memoria, los sentidos, las emociones... Y no obstante, el poeta se sitúa en un pliegue de lo temporal, ahí donde existen las cosas que han

³⁹⁰ M. Zambrano, «El tiempo y la verdad», *L. c.*, p. 111.

³⁹¹ M. Zambrano, *Andalucía, sueño y realidad*. Granada: Biblioteca de Cultura Andaluza, 1984, p.179.

de venir, un paisaje hecho de cronología al ritmo de segundos eternos... El todo y la nada confluyen en las imágenes con que se presenta el destino, el itinerario que excede al pensamiento y que se esfuma cuando sucede. Eso es lo que ocurre con los sentimientos que asedian al poeta, hasta el punto de desvanecerse en sus propios recuerdos para, asomándose a ellos, restituir el futuro. O en otras palabras, indagar con más fuerza en el presente, lo que se va, siendo empero lo más inabarcable. En este punto de infinitud el yo poético deja sentir la agitación amorosa»³⁹².

Tiempo de amor, poético. Tiempo de esperanza, naciente.

Por ello podemos repetir con María Zambrano: «Persona es lo que subsiste y sobrevive a cualquier catástrofe, a la destrucción de su esperanza, a la destrucción de su amor. Y sólo entonces se es persona en acto, enteramente, porque se cae en ese fondo infinito donde lo destruido renace en su verdad, en un modo de no perderse»³⁹³. Al realizarnos como personas tenemos que conquistar trozo a trozo los fragmentos de nuestra soledad. Abrazarnos a nuestra verdad vivida que ha dibujado nuestra figura de realidad para hacerla más transparente. «Pues la escala musical lo prescribe:

³⁹² E. Baena Peña, *El ser y la ficción*. Barcelona: Anthopos, 2004. pp. 281-282.

³⁹³ M. Zambrano, «Fragmentos para una Ética». M – 347.

“Día pas on”. Hay que pasar por todo; hay que pasar por los infiernos de la vida para llegar a escuchar los números de la propia alma»³⁹⁴. «Todo pasa», corre el río de la vida, pero el cauce y el río permanecen y el cauce del fluir del agua de la vida es la verdad.

La persona al realizarse en un tiempo de plenificación, naciente, padece su propia trascendencia: vive en el tiempo y se alimenta de la verdad.

³⁹⁴ M. Zambrano, *Delirio y Destino*. Madrid: Mondadori, 1989, p. 286.

A MODO DE CONCLUSIÓN

A MODO DE CONCLUSIÓN_

En un trabajo de investigación sobre la filosofía de Zubiri, hemos de tener en cuenta qué significaba *investigar*. La investigación recae sobre la verdad de la realidad misma. Es por esta verdad por lo que llamamos a lo real: *realidad verdadera*. Investigación que ha de ser una *dedicación*. La realidad ha de configurar nuestra mente cuando nos sentimos arrastrados por su poder. Poder que constituye el movimiento de la investigación. Las ciencias investigan cómo son y cómo acontecen las “cosas” reales; sin embargo, la filosofía lo hace preguntándose en qué consiste ser “real”.

En el trato con la realidad nos va nuestra realidad. Ciertamente, la filosofía para Zubiri es la metafísica entendida como el sistema trascendental y dinámico de la realidad intramundana. En el estudio de la trascendentalidad de lo real, tomamos como punto de partida de nuestra investigación, el diálogo que sostiene Zubiri con la filosofía anterior, para así desembocar en lo revolucionario de su pensamiento: la apertura de la sustantividad humana es posible por su teoría de la intelección, la “inteligencia sentiente”.

Zubiri aborda la cosa real de dentro a fuera, de actualidad o proyección, que nos lleva a una teoría de las dimensiones de la realidad. En esta dirección, la verdad real será el hilo conductor para la consideración de la realidad como mera actualidad en la inteligencia sentiente. Por ello, la superación de la dualidad de inmanencia-trascendencia en el horizonte de la trascendentalidad zubiriana se debe a que el hombre puede “a una” sentir e inteligir, y es este modo de intelección lo que da unidad a su sistema.

El acercamiento a la realidad, objeto de su filosofía, será lo que le aleje de los planteamientos de la fenomenología trascendental de Husserl. Es la tercera etapa de su pensamiento, a partir de 1944 la que dedica, sobre todo, a la realidad en cuanto tal; una etapa plenamente metafísica.

La tesis de Zubiri: *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio* fue el primer libro sobre Husserl aparecido fuera de Alemania. Zubiri aprovecha el impulso de la fenomenología para desembocar en una metafísica, un estudio de la realidad que superará a la fenomenología en cuanto que rebasa el aspecto moderno de la objetividad (Husserl) y la fenomenología ontológica de Heidegger para pasar fenomenológicamente del objeto a la realidad. Una realidad que no es ser, sino que es previa y fundamental respecto al ser y al sentido. El estudio de la realidad le lleva a Zubiri a preguntarse por “las cosas mismas”, no sólo por la esencia, así lo plantea en su libro *Naturaleza, Historia y Dios*, publicado en 1944. Esta preocupación por “las cosas mismas” se da también en los destacados fenomenólogos, Husserl y Heidegger. Pero Zubiri observa que la fenomenología nos había habituado a la filosofía de la objetividad y a hablar del *eidos* de las cosas. Pero ello planteaba inmediatamente este problema: ¿Y de qué cosas se trata? ¿Se trata de las cosas que están inmediatamente en la conciencia? ¿O se trata de las cosas en su propia estructura metafísica y ontológica? El gran Heidegger encontraba que había algo más que la conciencia de la objetividad; pensaba que había la conciencia del ser. No obstante, en Heidegger había una disociación entre la metafísica y la ontología a beneficio de la ontología. Zubiri investigó

una vía estrictamente opuesta: pensó que la realidad es anterior al ser y que toda ontología se halla fundada en una metafísica.

Toda la disputa entre la primacía del ser de Heidegger y la realidad de Zubiri está en la distinta interpretación que hacen ambos de Aristóteles cuando afirma: «Τό ὄν λέγεται πολλαχῶς ». Heidegger traduce: «El ser-que-está-siendo se manifiesta de múltiples maneras». Zubiri cambia el ser por la realidad y traduce: *La realidad que está ahí siendo se manifiesta de múltiples maneras*. Tenemos de este modo la *realitas in essendo*.

Zubiri, por su parte, dentro de este panorama de la fenomenología, abre un nuevo horizonte a la realidad: su estructura dinámica. Por eso, en el análisis del Universo señala tres momentos en la estructura dinámica del mismo: La estabilización de la materia, la liberación biológica del estímulo y la inteligización de la animalidad. Es en este último momento donde cobra unidad la filosofía zubiriana puesto que es el hombre quien está constituido a nivel de estructuras por la inteligencia sentiente. Así, contra Husserl, sostiene que la conciencia no existe como sustantividad, sino que sólo es una cualidad de algunos actos, los conscientes. De este modo, defenderá que el acto formal de la intelección, no es conciencia, es actualización de la realidad en la inteligencia. La intelección está constituida por un acto de aprehensión en impresión intelectual.

Sin embargo, Husserl defendía en su filosofía que la unidad de sentido objetivo del *noema* es justo el “ser”, ser es unidad de sentido objetivo. Fundamentándose en la conciencia misma, Husserl no concibe un objeto vivenciado sin un “yo” que lo vivencie. Propone reducir el mundo fáctico a la condición de objeto. Zubiri rechaza ese matiz idealista de la fenomenología y va más allá señalando que la realidad y el mundo no son algo constituido por un *ego* sino que la realidad tiene ella misma su estructura propia. La intelección humana es formalmente, como afirma Zubiri, «mera actualización de lo real». La experiencia originaria es, pues, de lo real. Por ello, también la realidad de mis congéneres ejerce un mayor poder sobre mi *ego*, que a la inversa. Toda cosa es real en cuando posee algo constitutivo “de suyo”.

Apreciamos cómo la realidad es “suificante”, de manera que la cosa real no es una “forma” de realidad sino que es “su” forma de realidad. Zubiri señala que la *suidad* es la realidad misma. Si Aristóteles mostraba la *esencia* desde la definición, señalando que «la filosofía es el saber de los entes en cuanto entes, el saber apodíctico de los principios del ente en cuanto tal y en su omnitud total», Zubiri, en su camino hacia la esencia determina que el ámbito de lo “esenciable” es la realidad “de suyo”, la realidad en cuanto tal, a saber: el “de suyo”. Y la esencia es lo constitutivo

en “función trascendental”, esto es, en el orden al “de suyo”. «Toda cosa por serlo, es “de suyo” porque se posee en propiedad».

En los dos modos fundamentales de aprehensión: estimulidad y aprehensión de realidad hay una *alteridad*, las cosas se presentan como algo otro, pero en la aprehensión de realidad las cosas no quedan como meras respuestas a estímulos, sino como algo real, este momento de realidad es radical. No sólo la realidad es suificante, sino que también es apertura dando carácter de mundanidad a la realidad. La apertura de la realidad remite cada cosa real a otras, teniendo en cuenta que la apertura es apertura de cada cosa desde su realidad, es decir, desde la suidad.

La realidad en cuanto tal es respectiva, y al momento de respectividad de la realidad se llama mundo. «La actualidad de lo real en tanto que real en el mundo es el ser; ser es estar presente en el mundo en cuanto estar». Esto separa a Zubiri de la metafísica tradicional. La metafísica no es el estudio del ser, sino el estudio de la realidad en cuanto realidad.

Ciertamente fue Ortega y Gasset quien introdujo a Xavier Zubiri en el horizonte del pensar fenomenológico. Pero la fenomenología trascendental de Husserl y la fenomenología de la razón vital fueron superadas por otra posibilidad de la fenomenología: La noología zubiriana.

La fenomenología ciertamente desea ir a *las cosas mismas*. Éstas han de ser aprehendidas por la intuición de una forma inmediata. Cosas que están dadas inmediatamente a la conciencia. Con ello abrimos un horizonte de libertad para el pensar al dejar de estar éste sometido al positivismo, historicismo y psicologismo. El *logos* del fenómeno, la cosa misma, la intuición, inmediatez, conciencia y libertad forman unidad en el horizonte fenomenológico.

Será Ortega quien inicie el desentrañamiento de la fenomenología trascendental. Dentro del método descriptivo, él, con inspiración propia, pone en marcha el método de la razón vital donde la vida será la realidad radical. Lo que en verdad nos anuncia Edmund Husserl es que para alcanzar una *Filosofía como ciencia estricta* hay que ir a las cosas mismas y abandonar la representación de la cosa. En la presentación de las cosas está ya en juego el problema del conocimiento. Pero, ¿es la conciencia la facultad de la mera presentación de las cosas o también su función propia es representar?

Pero, ¿en verdad esta «aprehensión directa» o intuición inmediata del objeto tiene que ser a base de reducciones diciendo no a la *actitud natural* como se presentan los objetos a la intelección humana? Pues no parece

muy lógico, aunque sea trascendental, el que se quiera pensar libremente construyendo un horizonte de libertad para el pensar a base de reducciones.

Pero, ¿la fuerza en el problema del conocimiento en la relación entre la *noesis* y el *noema*, es decir, la fuerza de la conciencia está en la intencionalidad o en algo más radical? Porque situados en el horizonte fenomenológico trascendental podemos apreciar que el pensar de Husserl no alberga un pensar en unidad de sistema. La fenomenología alienta una constitución del *noema* o esencia pura por parte de la conciencia. El λόγος domina sobre el φαivόμενον. La fenomenología de Husserl procede, como él mismo confiesa, del *cogito* cartesiano y aún no se ha desprendido de él sino que se alza en un idealismo solipsista. Las cosas reales no importan, no tienen fuerza para el pensar, son reducidas a esencias puras. Husserl deseaba superar el saber científico con una lógica trascendental que sirviera de fundamento y de unidad sistemática de todos los saberes. Pero sigue preso de la abstracción con la que se constituye la ciencia; pues el objeto de la ciencia son los puros hechos y los puros hechos científicos son en sí ya una abstracción, una reducción. Zubiri luchará en su filosofía contra esta dominancia del saber sobre el objeto. Así afirma «que es imposible una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber».

Zubiri también defenderá que toda intuición se fundamenta en la ostensión. La ostensión no es visión sino modo de acceso a la cosa en espaciosidad perceptiva. Por ello podemos preguntarnos ahora ¿dónde queda la radicalidad y la originariedad en el sentido de ultimidad fundante de la intuición en la aprehensión de las cosas defendida por Husserl? Justamente la unidad de ostensión e intuición es lo que constituye la percepción. La percepción se constituye en el primer acceso propiamente humano a las cosas: el hombre aprehende las cosas que físicamente le rodean tanto como estímulos como realidades. Por ello la intuición como momento de la percepción es intuición sentiente, intuición en impresión y no intuición pura.

Desde Platón, Aristóteles, pasando por Kant y hasta nuestros días, siempre se ha entendido el modo de intelección propio de la intuición como un conocimiento inmediato pero nos hemos deslizado hacia el momento intelectual de la intuición sensible y hemos dejado atrás el momento de impresión. Es el momento de espaciosidad de la realidad humana lo que fundamenta y hace posible que haya impresión. En el momento de espaciosidad el hombre posee una dimensión de homogeneidad con el mundo físico la cual hace posible el conocimiento humano.

Con todo ello estamos describiendo que la realidad es la alteridad, como

objetividad radical, que se actualiza no ante la conciencia sino en la intelección humana. Por ello, Zubiri sostiene que inteligir y sentir no son dos actos sino dos momentos del mismo acto de intelección sentiente cuyo contenido es la impresión de realidad. Por ello, repetimos, la intelección humana es co-actualidad de intelección y realidad. En toda actualidad de realidad ésta queda presente por sí misma y desde sí misma con su fuerza, seguridad y poder. Presencia que es patentización, manifestación, perspectiva, blancura, silencio, desvelación, revelación, luz, tiempo y verdad. Por ello, la verdad, trascendental metafísico, nos servirá de hilo conductor hacia la realidad.

Xavier Zubiri ya en su obra *Naturaleza, Historia, Dios*, detecta una crisis intelectual semejante a la de nuestros días, pues el hombre desea poseer meras cosas, datos, hechos, a dejarse poseer por la verdad. Pues el intelectual de hoy está confuso al no saber determinar el *objeto* de cada ciencia. En rigor, opera tan sólo con cantidad de conocimientos. Pero no sabe dónde comienza y termina una ciencia, porque no sabe, estrictamente hablando, de *qué* trata. Esto lleva a una positivización niveladora del saber determinado por el conocimiento de los «hechos».

Pero existe también una *desorientación de la función intelectual* del hombre de ciencia. Este mundo y su investigación se miden por su *utilidad*.

La ciencia se convierte en una *técnica*. Así, este mundo comienza a no saber lo que quiere porque no sabe a dónde va. En lugar de un *mundo* tenemos un *caos*. Los científicos olvidan que la función del intelectual viene inscrita en un mundo concreto cargado de preciso sentido. El hombre tiene que realizar o malograr propósitos y esbozar *proyectos* para sus acciones. El sistema total de estos proyectos es *su mundo*.

El hombre de ciencia carece de *vida intelectual* y por ello está descontento consigo mismo. Pues cuando entra en sí mismo, ¿qué encuentra con que justificarse? Zubiri nos ayuda a dar solución a la crisis de nuestro tiempo que no es otro que la falta de vida intelectual. Por eso él, invita al hombre, como los griegos, Sócrates o Aristóteles, a quedarse en *soledad* con la realidad y sentir las interrogantes últimas de ella. Y, así, resonarán, «en la oquedad de su persona las cuestiones acerca del ser, del mundo y de la verdad. Enclavados en esta nueva soledad sonora, nos hallamos situados allende todo cuanto hay, en una especie de situación trans-real: es una situación estrictamente trans-física, metafísica. Su fórmula intelectual es justamente el problema de la filosofía contemporánea».

Pero para que pueda existir de nuevo *vida en la verdad* previamente las cosas mismas han de estar presentes al hombre. «A esta patencia de las

cosas puede darse radicalmente el nombre de verdad. Así la llamaron los griegos: *a-létheia*, descubrimiento, patentización».

Pero el hombre se ha de realizar dejándose *poseer* por la verdad. Zubiri nos da una definición de verdad: «*Ratificación* es la forma primaria y radical de la verdad de la intelección sentiente. Es lo que yo llamo *verdad real*». «Verdad es pura y simplemente el momento de la real presencia intelectual de la realidad».

En el momento de «ratificación intelectual» de la realidad es donde se fundamenta la dualidad y al mismo tiempo el tránsito o remisión de la *condición* de realidad «propia» y «actualizada». Así, la *actualización* de la realidad en la intelección es “reduplicante” porque en la realidad actualizada hay una *dualidad*. Los *dos momentos que constituyen* la “verdad real” son el momento de “intelección” y el momento de “realidad”. De ahí la unidad de intelección sentiente y realidad que constituyen el hecho de la intelección humana.

Lo que la actualidad intelectual añade a *lo real* es, en palabras de Zubirí, «*su* verdad», hace que *sea* verdad. Aquí la “mera actualidad” se refiere a la realidad de mi intelección como acto mío. Otro aspecto de esta actualidad

es la que pertenece a la realidad de las cosas reales al estar “en” la inteligencia. Pero siempre se trata de *la misma y única actualidad*.

En la mera actualización de la intelección sentiente la cosa real *queda* aprehendida como un “de suyo”, como formalidad de “realidad”, como algo “en propio”, con “autonomía”. Formalidad que es un “prius” de la cosa, con lo cual tenemos que la cosa no se agota en su formalidad de realidad al ser inteligida sino que nos lleva a su *trascendentalidad*. Es por lo que «por inteligir lo que la cosa realmente es, diremos que la intelección es verdadera». Aquí se considera la intelección como fundamento de la “verdad real” porque lo que añade a la realidad es “su verdad” real. Sin realidad no “existiría”, no “habría” verdad; y sin intelección lo que se actualiza en la inteligencia no “sería” verdad. Considerando el momento de intelección podemos decir que «verdad es, la intelección en cuanto aprehende lo real presente como real». Pero la verdad es una cualidad de la intelección, sin embargo, realidad es una formalidad de la cosa misma. He aquí la diferencia entre verdad y realidad.

Las dimensiones que constituyen la “verdad real” son: patentización, seguridad y constatación. Patentización, como actualidad intelectual de la riqueza de la cosa real; seguridad, que es la actualización de la solidez

interna de la cosa en la intelección; constatación, como manifestación intelectual de su efectivo estar siendo.

A la actualización interior de la cosa real en sus notas en tanto que despliega su riqueza interna se llama “manifestación”. Consiste en ser una manifestación como autorrealización por vía de interno despliegue. La cosa, pues, se actualiza internamente en sus notas y al mismo tiempo y a través de ellas se actualiza en respectividad ante la inteligencia: manifestación intelectual que consiste en *patentización*. En otra dimensión, la cosa real al actualizarse en sus notas actualiza la unidad de su interna solidez. Esta actualización recibe el nombre de “firmeza”. La actualización de la firmeza en la intelección se traduce en *seguridad*. Finalmente, la actualización de la cosa en sus notas consiste en un *efectivo estar siendo*, su “efectividad”. La efectividad de la cosa actualizada en la intelección da lugar a la *constatación*.

Y serán, pues, estas dimensiones de la verdad real las que nos ofrezcan la estructural esencial de toda cosa real. Y será la inteligencia en su modulación de razón sentiente la que busque, desde el campo de referencia de estas dimensiones, qué serán las cosas en su profundidad, en su momento esencial. Es la fuerza de la imposición de la realidad la que nos determina a ejercer diversos modos de intelección. Poseídos por la verdad

real ésta nos arrastra a tener que seguir inteliendo para aprehender en modos ulteriores de intelección como son el logos y la razón.

Cuando me entrego a esa realidad en su verdad que se me dona, se abre un ámbito de posibilidades de realización como persona. El hombre tiene a la fuerza que apropiarse por opción alguna posibilidad, y en esa apropiación queda determinado en su realización. Y esta determinación de mi ser por parte de la realidad es la voluntad. Así, “voluntad de verdad” en “sentido latísimo” quiere decir que la voluntad se mueve en lo verdadero, en la realidad que le actualiza la inteligencia.

Pero voluntad de verdad en “sentido lato” es en el fondo lo que entendía Nietzsche por voluntad de verdad: «la veracidad con los otros o consigo mismo». No obstante, María Zambrano cuando se refiere a la verdad lo hace con mayor transparencia al hablar de Nietzsche como realidad hecha de “soledad enamorada” que sueña un hombre purificado, encendido de fuerza, con todo lo humano, un hombre veraz.

Voluntad de verdad en “sentido estricto” es aquella que se funda en la actualidad de lo real en la inteligencia. Y esta «voluntad de verdad real quiere más presencia de realidad en el hombre». Desea el hombre más presencia, más verdad, porque optando por ella le sirve en su apropiación

para realizarse como persona: hacerse más transparente, más diáfano. Voluntad de verdad es voluntad de amor. Llegamos a ese mometo de la verdad como actualización de la realidad como “fundamentalidad” que es la posibilidad radical de mi propio ser. Esta fundamentalidad es Dios

Será Ortega y Gasset quien nos ofrezca la verdad como perspectiva. Para él, los problemas filosóficos son reflejo del problema en que consiste la vida. El problema de la vida es siempre “el” mismo: tener que realizarnos dejándonos arrastrar por el poder liberador de la transparencia de la verdad. Pero la *ejecutividad* del vivir no es siempre “la” misma, mandan las circunstancias: «Yo, soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella, no me salvo yo». El pensador del *logos* del Manzanares... nos exhorta con palabra bíblica *Benefac loco illi quo natus es*, pues no hay cosa en el orbe por donde no pase algún nervio divino. La tierra que pisan nuestras plantas es hontanar de divinidad. Y lo divino es amor. La filosofía, locura de amor. Meditar, salvar las apariencias, los fenómenos, con amor. Amor, arquitecto del mundo. La vida es transparencia nos confiesa Ortega. La transparencia del claro de las cosas, su corazón blanco, templo él, que tiembla ante la presencia del hombre y su olvido. Lloro en silencio la circunstancia como llora al hombre «la doncella anónima que le ama en secreto, llevando en su

blanco cuerpo un corazón que arde por él, ascua amarilla y roja donde en su honor se queman aromas».

Amor, ese divino arquitecto que bajó al mundo. Creador de horizonte, *ordo amoris*, él mismo horizonte. Y los dioses están hechos de amor. Platón nos exhorta a ejercer la «locura de amor», la filosofía, afán de comprensión: ¿Del ser, de Dios, del Amor? Hemos comprendido el ser, una cosa, una persona, cuando ella nos da la vida, su vida, trozo de lo sagrado-divino que habita en las entrañas del mundo.

Ortega nos presenta meditaciones, reflexiones, salvaciones del Quijote para salvar la realidad humano-divina del hombre español. Meditaciones que no quieren que arda el corazón de Europa. Que España ha de ofrecer su perspectiva de amor, de creatividad, para la construcción de Europa. ¿Mi corazón se ha dormido? El agua de la vida de su razón le llega en un rumor débil en brazos del silencio. Salvémonos en un pensamiento de amor.

Esta filosofía de Ortega: “ciencia general del amor”, se fragua en gran manera en su diálogo con Edmund Husserl. Ambos, Husserl y Ortega, viven una común actitud fenomenológica. Tanto Ortega como Heidegger perciben la riqueza de posibilidades que encierra la fenomenología en su desarrollo. Fenomenología que desemboca en una lógica trascendental en Husserl; y fenomenología que echa raíces en la vida creando el

raciovitalismo español. No obstante, Ortega denuncia la falta de unidad de sistema en la fenomenología trascendental. Para él, la filosofía de Husserl es un pensar de síntesis, en su correlación noésis-noema domina el logos sobre la vida. El mismo Ortega nos recuerda ya en 1925 que había que renovar desde sus raíces el problema del Ser. Esto había que hacerlo con un método fenomenológico, en unidad de sistema y partiendo de una realidad o fenómeno que fuera él mismo sistema: La vida humana. «De esta manera abandoné la fenomenología en el momento mismo de recibirla».

Unidad del sistema raciovitalista que está patente en el texto: «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo». La misma expresión “razón-vital” puesta en ejercicio, realizando su ejecutividad, es ya la puesta en marcha de la unidad de su pensamiento. Ya sólo falta que nos asista la verdad en este acto de intelección vital. Verdad que en Ortega se modula como “verdad perspectiva”, ya que la vida, la realidad radical, mi vida, es perspectiva.

De este modo, la filosofía por la reflexión (de la vida) me salvará a mí y al mundo donde estoy inmerso dando sentido al yo y al mundo. Un yo concreto y un mundo concreto: mi yo (mi vida) y mi mundo. Y es en esa coactualidad, coejecutividad, del yo y de su circunstancia donde nos asiste la verdad. Verdad “perspectiva”, ya que: «La realidad, precisamente por

serlo y hallarse fuera de nuestras mentes individuales, sólo puede llegar a éstas multiplicándose en mil caras o haces». Y para Ortega es mi vida la realidad radical, *pura actualidad*.

La verdadera libertad de la vida quiere Ortega que la recibamos de la transparencia del corazón. «El Espectador mirará el panorama de la vida desde su corazón (...). Pero lo nuevo, lo nuevo que hacia la vida viene, sólo podemos escrutarlo inclinando el oído pura y fielmente a los rumores de nuestro corazón».

Ortega como buen fenomenólogo de la verdad enriquece la ἀλήθεια griega introduciéndola en las entrañas de la vida haciéndola transparente y dejando que ella misma fluya ante sus ojos. Pero percibe también que la filosofía de la representación, de la reflexividad de la conciencia, no deja que la vida se pueda ver a sí misma. Por ello, en el diálogo Husserl-Ortega, éste afirma que la conciencia como sustantividad, como cosa no existe. Ortega no consiente que la conciencia pura, trascendental, una realidad de segundo orden, suplante a la reflexividad o ejecutividad propia de la vida.

Será Zubiri, quien avance en radicalidad en orden al pensamiento sobre las cosas de la vida gracias a las indicaciones del maestro. Ciertamente la intelección zubiriana no está separada de la vida. Él también defiende la unidad de vida y razón, pero el horizonte mental de la “intelección

sentiente” es más radical que el horizonte de la “razón vital”. Pues, la “razón vital” es posterior en principalidad a la “intelección primordial de realidad”. Tampoco será la vida la realidad radical, como defiende Ortega, sino la realidad en cuanto realidad. La vida no es otra cosa sino la realidad vivida, la vida de la realidad. El hombre es problema de realización, y al realizarse hace su realidad, vive.

La “intelección de realidad” en Zubiri y su “verdad real” asumen la “comprensión del ser” en Heidegger, cuya verdad se modula como “desvelación”. Heidegger rompe con su maestro Edmund Husserl que quiere hacer de la filosofía un modo de *saber absoluto*, una ciencia absoluta. Aquél, por su parte, defenderá que lo propio del pensar humano no es ejercer la «conciencia trascendental» sino la «comprensión del ser». Comprensión como apertura al ser.

Así pues, la verdad en Heidegger no será una «evidencia de esencias puras» al estilo del pensar de Husserl sino «desvelamiento del ser». Por eso todo el planteamiento de la verdad necesita dilucidar el problema latente en la obra de Heidegger *Identidad y Diferencia* en la que ciertamente se afirma la identidad entre ser y pensar pero también la diferencia entre ser y ente. Por eso, al hablar del ser y escuchar su palabra no podemos interponer nuestra sombra a su *luz* y quedar como meros

representantes y no como verdaderos compresores del ser, abiertos a su verdad.

Heidegger se pregunta cómo la verdad surge para los griegos. La respuesta es: bajo la mismidad del pensar y el ser, τό αὐτό, de νοεῖν y εἶναι como está dicho en el poema de Parménides. Concretamente, es en *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica* donde se pone de manifiesto la identidad y diferencia entre ser y ente: «Para nosotros, el asunto del pensar es lo mismo, y por lo tanto, el ser, pero el ser desde la perspectiva de su diferencia con lo ente». Distinción que dará lugar a la diferencia entre verdad óptica y verdad ontológica. Ya en *Ser y Tiempo* la pregunta no es: ¿qué es el ente?, sino: ¿qué es el “es”?».

Para prevenir el equívoco de entender el problema de la metafísica que trata del *ser del ente* con el problema ontológico que trata del *ser en cuanto ser*, Heidegger después de *Ser y Tiempo* reemplaza la locución “sentido del ser” por la de “verdad del ser”. El ocultamiento del ser no consiste en el olvido del ser pues el ser no está “sujeto al olvido” sino que, en tanto y por cuanto es manifestación, *él mismo se oculta*. Ya Heráclito, el oscuro, indicaba: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, el ser, la verdad, ama ocultarse, el ocultarse es el corazón mismo del movimiento de aparecer.

El pensamiento ontológico es posible mediante el análisis de la temporalidad del Dasein. Pues el carácter esencial de esta temporalidad reposa en el *ek-stase*, es decir, la apertura fundamental del Dasein en la verdad, en la que se origina toda temporalidad. Pues la idea que está a la base de su pensamiento es que el ser, es decir, la manifestabilidad del ser, *necesita* del hombre, y que al contrario, el hombre sólo es hombre en tanto está en la manifestabilidad del ser. No es posible preguntar por el ser sin preguntar por la esencia del hombre. A partir de la *Carta sobre el Humanismo* (1947) existe una inflexión en su pensamiento, la llamada «*Kehre*» heideggeriana, donde será el ser el que fundamente al hombre. No podemos olvidar, esa unidad de fondo entre el *Dasein* y el ser, la co-pertenencia del uno al otro.

Por ello, Heidegger se propone enraizar la verdad en la esencia del ser. Pues, para él, la verdad es un modo o estado del ser. El hombre participa de la apertura del ser en tanto se nos ofrece en esta presencialidad que es su verdad. Está patente la estructura presencial inherente al ser, la luz del ser. La fuerza de la presencia del ser la toma Heidegger de la palabra griega φύσις. La raíz “φύ-“, con el significado original de brotar, como luz o aparecer, lleva casi inmediatamente al ser entendido como fuerza que impulsa al descubrimiento.

En *La esencia de la verdad* nos va a decir que «la esencia de la verdad es libertad». La capacidad de abrirse el hombre a la cosa la llama Heidegger ahora libertad. Lo que es manifiesto es el ser y lo abierto es la comprensión por parte del *Dasein*. Heidegger en *La esencia de la verdad* nos dice que «la libertad existente como esencia de la verdad, no es una propiedad del hombre, sino que el hombre ex-siste sólo como poseído por esta verdad o libertad y así llega a ser capaz de historia».

Estar tocado por el ser es la causa de toda libertad y esto se da en la verdad como “dejar estar” al ser. Esta es la razón por la que al hombre se le atribuyen funciones de “pastor” o “guardián” del ser. Y el lenguaje será “la casa del ser”. En la morada del lenguaje habita el hombre. Los pensadores y los poetas son los guardianes de esa morada. En el pensar, el ser se ha adueñado del hombre. Por eso nos dirá Heidegger que «adueñarse de una “cosa” o de una “persona” en su esencia quiere decir amarla, quererla. Pensando de modo más originario, este querer significa regalar su esencia», hacer que algo sea. Y nos anuncia Heidegger que esta esencia del hombre está en peligro por causa de la devastación del lenguaje. El lenguaje va cayendo de modo casi irrefrenable fuera de su lugar que ha de ser el mismo ser. Por ello el mal uso del lenguaje también nos puede hurtar su esencia: «ser la casa de la verdad del ser».

Es por lo que nos afirma Heidegger el hombre es el “aquí”, el claro del ser. Claro por donde entra la luz del ser. El claro es la apertura, la comprensión humana; la luz es el ser. Por ello «este “ser” del aquí, y sólo él, tiene el rasgo fundamental de la ex-sistencia, es decir, del extático estar dentro de la verdad del ser».

Ciertamente no queda fuera del influjo de Heidegger la verdad como “revelación” de María Zambrano. Pues, en verdad, existen estructuras humanas que poseen nuestras entrañas que para que despierten a la realidad y se actualicen ante nuestra intelección necesitan ser reveladas. Son los ínfimos del hombre, lo sagrado, los que necesitan ser revelados. Todos estos modos de apertura en que consiste la verdad quedarán fundamentados por el horizonte de la diaphanidad zubiriana, trascendentalidad que en su transparencia constituirá a la persona en el pensamiento de la razón poética.

Porque, en verdad, la interrogante que se nos presenta una vez que el pensar heideggeriano ha dado de sí en Zubiri y en Zambrano es ¿cómo pensar hoy la co-pertenencia entre el λόγος y el λεγόμενον: a la luz del ser o hay algo más allá de la luz, como indicaba Platón en el libro de *La República*? La luz sería algo superior y trascendente al ver y a lo visto, que fundaría tanto la intelección como lo inteligido.

A esta teoría de Platón se adhiere Heidegger. Uno y otro están preocupados por la inteligibilidad de las cosas. Estas podrían ser conocidas por esa «claridad» que se identifica con el «ser» y la «verdad» que trasciende todo ente más allá de toda sustancia. Es el propio Zubiri quien tilda a la filosofía heideggeriana de platónica. Zubiri invierte los términos fundamentales de la metáfora. Para él, primero es la luminaria representada en la vela o antorcha; la claridad será algo posterior: «Pero lo grave del caso es que toda luz necesita un foco luminoso y el ser de la luz no consiste, en definitiva, sino en la presencia del foco luminoso en la cosa iluminada. ¿De dónde arranca, en qué consiste, en última instancia, la última razón de la existencia humana como luz de las cosas?». Pero Zubiri sólo deja planteada la pregunta ya que es el último y radical problema de la filosofía. Y para él, no está el problema radical de la filosofía en «la pregunta griega: ¿*Qué es el ser?*», sino en algo como Platón decía, que está más allá del ser». Hoy el problema ha sido resuelto. Aquello radical que busca la filosofía no es el «ser» sino la «realidad».

El deseo de saber de María Zambrano es acerca de lo sagrado que habita en el claro del bosque; pero es un saber que se adquiere en el modo de poético del *saber de experiencia* que es inagotable. El saber de experiencia, método, asistido por la verdad se torna con ella en revelación de lo

humano. Revelación que sólo es posible en la pasividad del padecer. Revelación de su transparencia es lo que ha de alcanzar el hombre con la inmediatez del método en que consiste la unidad de vida y pensamiento, del saber de experiencia.

Para revelar la realidad de lo sagrado, se ha de bajar con la razón poética a la raíz, a los infiernos del hombre. Y aclara María que «al decir infierno usamos un nombre, damos un nombre aquí a lo sagrado». Lo sagrado es « “lo otro” de la razón y que no por ello deja de constituir lo real».

Y sólo la Piedad puede guiar al pensamiento poético para que se consiga la revelación del hombre, la revelación de su corazón, libertad para su alma. Pues el hombre actual está resentido y ofrece resistencia a lo sagrado. Sin embargo, las entrañas, lo sagrado, no se pueden abrir sin quedar heridas. Entrañas que se abren por medio del corazón y el corazón a través del alma. Y, a pesar de todo, este corazón, que posee razones que la razón no conoce, pide la entrega, el ofrecimiento, el sacrificio. De ahí que en el descenso a los infiernos esté presente la verdad como revelación para liberar al «sujeto que se encuentra apresado; amor y libertad brotan juntos en él aunque obedezcan a una ley sideral. ¿A qué ese descenso a los

ínteros, en todas las religiones que merecen tal nombre, sino a liberar el alma apresada en ellos?». ».

La verdad llega, viene de lejos, es una. Viene de lo Uno. Suspende el tiempo. Se da en un ancho presente que aparece como vacío, que funciona como vacío. Es suceso-ser, como un sueño, como la poesía. La verdad es blanca, la del silencio, va de paso, sella labios y pensamientos. La verdad en Zambrano siempre asiste a la realidad. Es Zubiri quien se enfrenta con tener que construir un orden trascendental de la realidad que forme unidad con el sentir intelectual. Su trascendentalidad metafísica, la realidad como “de suyo”, debe ser intramundana. Trascendentalidad que se reparte en modos de realidad de donde surge la persona. La persona, esta va a ser la preocupación central de su vida. La persona recoge, en la transparencia de sus entrañas, el orden trascendental de la diafanidad. Ya en su obra *Sobre la esencia* desemboca en la realidad abierta, la persona: «la esencia estrictamente abierta es suya “formal y reduplicativamente”, como he solido decir; no sólo se *pertenece* a sí misma, sino que tiene ese modo peculiar de pertenecerse que es *poseerse* en su propio y formal carácter de realidad, en su propio “ser suyo”. Es su realidad en cuanto tal lo que es “suya”. En acto segundo, este proceso es justamente la vida. Vivir es poseerse, y poseerse es pertenecerse a sí mismo en el respecto formal y

explícito de realidad. La vida como transcurso es mero “argumento” de la vida, pero no es el vivir mismo. En la vida el hombre se posee a sí mismo transcurrentemente; pero este transcurso es vida sólo porque es posesión de sí mismo. Tomando el *poseerse* como un carácter del acto primero, este modo de ser suyo es justo lo que constituye la persona».

De este modo, en la estructura dinámica del universo el hombre alcanzará como modo de realidad ser una *esencia abierta*. «En principio por lo menos, abierta a la realidad de las cosas. Y ni que decir tiene –apunta Zubiri-, abierta en primera línea a su propia realidad... *Estructuralmente*, el hombre es un animal de realidades». De este modo, la vida del hombre está funcionando para la realidad, realidad que está funcionando en la vida, siendo vivida en las acciones humanas. El hombre vive para la realidad. Esta, la realidad, es la verdadera sustantividad, la radical sustantividad. Por *estar* viviendo para la realidad es por lo que el hombre es *estructuralmente* animal de realidades y *modalmente* es realidad «suya»: persona. Pero lo que radicalmente constituye la apertura no es el estar abierto a la realidad o para la realidad cualquiera que esta sea «sino que la apertura es una modificación estructural de las estructuras que en sí mismas posee el ser humano, la realidad humana».

Es precisamente *la* nota de la inteligencia humana en función trascendental la que abre al hombre al *todo* de la realidad *qua* realidad. Se da con ello, una modificación dentro de la evolución del Universo. Con la apertura de la persona pasamos de la *mismidad* que constituye a la animalidad a la personización de la vida. Es el paso de la mismidad a la *suidad*. Es el dinamismo de la suidad. «Pero solamente la realidad abierta a su propia realidad es la que reduplicativa y formalmente no solamente es *de suyo* sino que además es *suya*. Empleando el vocablo suidad, diré que justamente la *suidad*, el conservarse y el afirmarse como suidad, es la manera peculiar de poseerse de aquello en que consiste ser persona».

En la descripción de la *persona*, Zubiri distingue entre *personalidad* y *personalidad*. Somos “el” mismo pero no “lo” mismo. Se es persona, en el sentido de *personidad*, por el hecho de ser realidad humana, de tener inteligencia sentiente. Ahora podemos decir que la reactualización de la *personidad* respecto de otras realidades es lo que llamamos “Yo”. El “Yo” es el ser sustantivo del hombre que, además, por poseer una figura determinada se ha llamado “personalidad”.

Es la nota de la inteligencia lo que le hace ser una realidad propia reduplicativamente, pues no sólo tiene propiedades sino que consiste formalmente en apropiarse, en ser propiedad *suya*. Por eso «La

inteligencia, en efecto, pertenece a mi realidad, y es una realidad que, puesta en ejercicio o en acto, envuelve la propia realidad que ejercita el acto. Al habérselas con las cosas y consigo mismo en tanto que “otro”, se las está habiendo consigo mismo en tanto que “mismo”. Justamente ahí está reduplicativamente la propiedad de la persona

Si una realidad tiene su sustantividad última y radical en la inteligencia, *eo ipso* es persona. La condición es esencial... Una realidad personal es, pues, esencialmente una realidad que es propia “formaliter y reduplicative”, y que lo es precisamente por su inteligencia, y es en ésta en donde se encuentra su última y radical sustantividad».

Pero la persona puede ser propiedad en acto primero o en acto segundo. En acto primero la persona es propiedad porque tiene una inteligencia en virtud de la cual sus posibles futuros actos serían actos de apropiación. Son actos realizados *en* la misma realidad sustantiva y *desde* ella misma por ser una sustantividad abierta en tanto que realidad y en tanto que intelectual. Esta es una consideración de la persona en su estructura.

En acto segundo podemos entender la propiedad cuando consideramos la persona produciendo efectivamente actos. Cuando el hombre ejecuta actos personales está abierto a las cosas y a sí mismo en cuanto realidad

otra, en cuanto otro. Hay en los actos personales una alteridad constitutiva entre el acto referido al sujeto que lo ejecuta y al término sobre el que recae el acto.

Por lo que da al propio sujeto que ejecuta el acto, diremos que, cuando el hombre tiene ante sí la realidad en su nuda presencia, entonces el sujeto personal se hace presente en el modo de actualización que se expresa en el lenguaje con nítida exactitud en el *me*. Así, ante un cuadro estoy absorto en su contemplación estética porque este *me* absorbe. Otras veces el hombre está colocado en un campo de realidad entre otras cosas, entonces el acto segundo de la persona se expresa en el *mi*. Se siente con ello un poco en el fuero interno de su propiedad al enfrentarse a cosas entre las que está. Pero en tercer lugar el hombre en su acto intelectual puede tomar distancia respecto de las cosas al considerarlas como objeto y entonces, el acto segundo en que la persona existe, es rigurosamente lo que llamamos *yo*. *Me*, *mi* y *yo* son las tres dimensiones posibles del acto segundo de la persona.

Pero como en las mismas entrañas de la persona está latiendo lo sagrado es por lo que Zubiri es impelido a hacer un análisis de la persona como lugar de la fontalidad de lo real. Precisamente en esta unidad de la persona que se actualiza como personeidad y personalidad es donde emerge

inexorablemente la pregunta acerca de Dios. Y surge la pregunta porque el hombre cuando existe siente con un saber experiencial, siente por experiencia el carácter *misivo* de su existencia. No somos ni nos sentimos un mero ser arrojado, yecto, sino que nuestro *sentir originario* es un saber experiencial donde nos sentimos vivir viniendo de alguien y yendo hacia alguien. Es la religación del hombre en su raíz.

El poder de lo real es lo que posibilita la vida del hombre, vivimos para la realidad y por ella. Así nos dice Zubiri que vivimos gracias a que hay «lo que hace que haya». Por ello la pregunta de Dios no se resuelve con una justificación lógica sino cuando el hombre siente que en la pregunta le va su realidad y su ser entero ya que la raíz del problema de Dios está planteado en su estructura metafísica personal. Así la persona surge de la sustantividad humana *en sí misma y desde sí misma pero por* una realidad *que hace que haya* realidad humana inteligente. Es el problema de la fontanalidad de lo real.

Pero cuando esa fontanalidad de lo real, «esa causalidad primera está ejercida por un ente que tiene trascendencia personal, entonces quizás la razón formal y unitaria de las cuatro causas por las que explicamos la estructura del universo se encuentra en algo distinto que las abarca y trasciende formalmente con una estructura metafísica: esto es precisamente

el amor. La causalidad divina produce el mundo, incluso con libertad; esto puede demostrarse, pero no es lo mismo que haya sido producido con libertad que producido por efusión de amor».

Es el problema de la causalidad, no material, ni formal, ni eficiente, ni final, sino que tratándose de personas es una causalidad personal. Por ello es por lo que al ser la filosofía problema de realización del hombre podemos decir con propiedad que «El hacerse persona es la experiencia manifestativa de un poder enigmático... Hacerse persona es búsqueda... buscar el fundamento de mi relativo ser absoluto».

El hombre comparte el horizonte de amor con otros hombres en su vida. Vivir es convivir, la convivencia es estructura humana. Sociedad, lugar del cosmos donde convive el hombre compartiendo el pan y la esperanza. Es el problema de la dimensión social del hombre al que en democracia se le exige ser persona.

Pero se trata de una convivencia que va intrínsecamente inserta en la sustantividad humana en cuanto tal. El hombre, señala Xavier, no es una realidad independiente a la que luego se le añade una relación con las otras realidades humanas, sino que es en sí mismo y desde sí mismo una realidad

que está vertida a los demás. Es decir, cada cual es “de suyo” una realidad en versión a los otros.

La convivencia es denominada también en la obra de Zubiri como lo social. El hombre es “de suyo” social. La sociedad es una convivencia que tiene dos caracteres: Por una parte, es una convivencia por generación. Definiendo así la convivencia como una índole filética, es decir una convivencia dentro de una misma especie, *phylum*. Pero además, es una convivencia por generación a la realidad como realidad.

Apreciamos cómo la dimensión individual nos lleva inexorablemente a la dimensión social, porque el hombre además de hacer su vida con cosas, la hace también con otros hombres, es decir, que está co-situado con los demás, produciendo una convivencia. Convivencia que supone que los demás hombres no me afectan de la misma manera que las cosas físicas, sino en una dimensión más radical. En una alteridad del modo “cada cual”, no tenemos un mero *ego*, sino un yo referido a un posible tú. Los demás están implicados en mí, pero además yo no soy como los demás. Esto hace plantearse a Zubiri dos cuestiones: por un lado, ¿qué son los otros? , y, por otro, ¿cómo los otros afectan mi vida?

Los hombres son realidades físicas que intervienen en mi situación desde su situación. Al hacer la vida con los demás estamos en *co-situación de convivencia*. Es decir, «de mi vida, en uno o en otro sentido, forma parte formal la vida de los demás. En mí mismo están los demás».

Por ello hay que indicarle a Husserl que mi relación con los demás no es de analogía puesto que no es lo mismo tratar al otro “otro-como-yo” que considerarlo como “otro-que-yo”. No es lo mismo tratar al otro de modo impersonal que a nivel personal. Esta diferencia está inscrita ya en la estructura genética del *phylum* humano. Como pertenecientes al mismo esquema genético somos en su momento quidditativo, como especie, como los demás, pero esencialmente, en esencia, somos únicos, irrepetibles. Pero no podemos olvidar que lo impersonal como el modo de convivencia social con los demás no quiere decir a-personal. Lo impersonal pertenece a la persona pero en forma de convivencia social. La comunión personal es el modo de convivencia entre personas de forma personal.

Así, el fundamento de la versión a los demás no está en la vivencia. Pues, antes de que se tenga la vivencia de los otros, estos han intervenido ya en mi vida y están interviniendo en ella. La versión a los demás es una versión real y física donde se actualiza la unidad de lo social. Esta versión se da porque existe un medio biótico propio de todos los seres vivos. Por

ello el hombre se halla vertido biológicamente a un *medio bióticamente humano*. El niño, como otros animales, se encuentra vertido a su madre en la que encuentra su nutrición y amparo. Este fenómeno biótico, en cuanto está sentido por el niño, es una de las formas radicales de sentirse a sí mismo. Y es aquí donde está inscrito el fenómeno radical de su encuentro con los demás. «El encuentro no viene de uno mismo, viene de los demás». Ya el niño encuentra la ayuda en esa unidad entre la necesidad de nutrición y de amparo. Esta ayuda viene de los demás. Por sentir precisamente la necesidad de socorro el hombre está constitutivamente abierto al otro, que en principio es su madre o quien haga sus veces.

El problema radical de la constitución de lo social en mi realidad física está en ver lo que de la realidad de los demás está en la realidad de nuestra niñez. Constatamos cómo no sólo los otros no son análogos a mí, sino que la realidad es a la inversa: los demás van imprimiendo en mí la impronta de lo que ellos son, me van haciendo semejante a ellos, me van configurando. Es lo humano *que me viene de fuera*. Lo humano es algo transcendente e inmanente a la vez en mi vida. Llegados a este momento nos preguntamos por la estructura de la convivencia, por su nexo. Sentimos cómo la sociedad consiste en ser una unidad de vinculación de los hombres entre sí

como forma de realidad. Por ello, lo primario y radical de la sociedad es lo humano compartido

En definitiva, Lo social es una unidad de vinculación de los hombres como forma de realidad. Mi realidad en cuanto realidad es la que queda afectada por los demás hombres en tanto que realidad. Esta afección es un modo real y físico: es una *héxis*, una habitud. Pues primariamente el hombre está modulado real y físicamente por los demás hombres. En esta modulación está formalmente la *héxis*. La *héxis* tiene una estructura física y real pero no tiene carácter de sustantividad (Durkheim), ni carácter resultante y operativo (Tarde). Lo social es *haber humano* recibido; lo humano que desborda de mí. Pues la presión se funda en el poder y el poder en el haber.

Precisamente, el estar afectado de manera real y física por la realidad del otro es lo que se llama la funcionalidad de lo social. Para que exista esta funcionalidad hace falta una pluralidad de individuos y entonces la funcionalidad adopta las formas de comunidad, de colectividad o de institución. Cuando la comunidad no es de individuos sino que alcanza un nivel personal tenemos la comunión de personas y lo propio de ellas no es organizarse sino compenetrarse. Tenemos así la familia y la amistad. Y a

esta unidad de formas de funcionalidad es a lo que de una manera integral debe llamarse sociedad humana.

En cuanto yo me apropio por opción de la posibilidad de realización que me ofrece la realidad de la vida de los demás, estos están modulando mi vida. Los demás son posibilidades de mi vida. Una posibilidad es una realidad ofrecida en oblación. Mi aceptación por opción de la realidad es lo que hace de ella un poder. La realidad de los demás configura mi realidad personal apoderándose de mí. Es el poder de la sociedad.

La estructura dinámica de la realidad y su poder presente en la dimensión social humana, defendida por Zubiri, da de sí en la filosofía de María Zambrano donde ella mantiene el vivir como convivir de Ortega y Gasset. Concretamente, en los *Extractos del curso de Ortega sobre Galileo (1933)*, que recoge certeramente Ángel Casado, nos señala María la fuerza del convivir orteguiano : «Yo cuento con el prójimo, pero el prójimo cuenta también conmigo; no sólo existe para mí, sino que yo existo para él. Cuando veo al prójimo no sólo lo veo a él, sino que veo que él me ve a mí, yo no puedo ver al prójimo, sino verme siempre reflejado en él. Lo extraño de estas relaciones es que, estando yo aquí y sin dejar de estar aquí, estoy también en ustedes, existo para ustedes, y viceversa. Esto es un tipo de relación completamente nuevo. En la medida que yo estoy en

ustedes, evidentemente se funde mi ser con el de ustedes, en esa medida yo soy ahora ustedes, no soy solo, sino que estoy en compañía y sociedad. *Vivir es convivir*. La sociedad sólo puede existir en tanto cada cosa canjea recíprocamente su ser. Yo estoy contigo en la medida en que te das cuenta de que formas parte de mi ser. En la medida en que yo no soy tú, en que no existes para mí, ni para ningún otro hombre, estás en soledad»

Es María Zambrano quien nos habla de la sociedad como el lugar del hombre en el cosmos. Pues cuando habla de la sociedad lo hace considerándola como sujeto de la historia, el espejo de la historia; como lugar del hombre en el universo, como modo de convivencia en democracia donde se exige ser persona. Persona que se va revelando cuando encuentra su casa en la sociedad. Historia en la que el hombre se ha de realizar de manera ética haciendo de aquella una historia ética y no sacrificial.

María Zambrano se muestra desengañada ante la democracia pues siente que la historia como sacrificio se revelaba una vez más a causa precisamente de la democracia. Contra ello, nos muestra cómo hemos de sentir en el hueco de nuestras manos, en la soledad del corazón, el temblor de nuestra verdad: aceptar nuestro cáliz, nuestra ofrenda. Ofrenda de nuestra soledad. La persona es soledad que en su entrega conforma la sociedad, amor compartido de la aurora al alba. Hombres de luz, que hacen

la historia, necesitan arrojar su máscara al viento y desleírse en la verdad blanca, la del silencio, buscando su centro. Cultura es saber a qué atenerse, nos enseña Ortega y Gasset, pero la humanidad hoy no sabe por eso busca su centro. El hombre quiere afirmarse como persona y no ser personaje de tragedia. No podemos ser meros personajes de la historia. «Pues quien esto escribe –nos confiesa María Zambrano– ha ido desde el comienzo de su vida, antes que de un modo consciente, a la búsqueda de una religión de régimen no sacrificial». Por ello Zambrano se esfuerza en mostrarnos cómo «“La crisis de Occidente” ya no ha lugar apenas. No hay crisis, lo que hay más que nunca es orfandad».

Si volvemos al problema de la crisis que lo es de la esperanza y de fe fundamentales y nos miramos en su espejo la interrogante de nuestro rostro nos delata: ¿Es que hemos renegado de la esperanza y de la fe, de nuestra razón y libertad bajo la sombra de un Dios al que ya no llamamos Padre? Ante tal orfanda, María Zambrano nos indica una primera solución: «La Crisis, sí, existe, pero sólo podremos atravesarla, trascenderla, si una vez comprendida dejamos de creer en ella».

Ella, no obstante, nos ofrece la esperanza de una nueva vida. De este modo, nos invita a pensar para superar la noche oscura que vive Occidente. Pues para alcanzar de nuevo la claridad: «Es cuestión de volver

a nacer, de que nazca de nuevo el hombre en Occidente en una luz pura, reveladora, De que un triunfo glorioso de la Vida en este pequeño lugar se dé nuevamente».

En democracia, esta nueva fe, esta nueva luz, hay que buscarla en el pueblo. El hombre del pueblo es, simplemente, el hombre. Su figura es la primera aparición de la persona humana libre de máscara. «Decir pueblo es decir “ecce homo”». El pueblo, la realidad radical.

Porque «ese estar en sociedad como persona –comenta Ortega Muñoz– no puede concebirse de una forma meramente pasiva o estática, como un vivir pasivamente o sufrir los condicionamientos sociales. El hombre como persona es una tarea en vías de realización, una búsqueda constante de sí mismo en los demás y con los demás, un intento de realización individual posibilitada y condicionada en mayor o menor medida por cuantos compartimos cívicamente nuestra existencia. Y por ello, lógicamente, sólo en la participación política el hombre se afirma plenamente como persona, porque sólo en ella se da en plenitud ese forcejeo de mi realidad individual con el colectivo social y esa dualidad integradora del ser humano que se realiza frente a los demás como individuo, pero con los demás como persona». «Mas como el hombre se va haciendo –continúa nuestro profesor–, está afectado por la estructura modal y medial del tiempo, como

carácter gerundial de la realidad, como diría Zubiri, el concepto de persona no es estático, sino dinámico... El ser persona desde un punto de vista metafísico, no simplemente ético o jurídico, significa que el hombre está en vía de ser persona, que se está realizando como persona, que tiene una misión que realizar –o quizá más bien- que seguir realizando mientras viva, la tarea esencial de encontrar su puesto y situarse en el conjunto de la sociedad».

Pues, «Allí donde primero apareciese el hombre apareció como una aurora; como una herida pero donde se filtre la luz, a modo de sangre de la Creación». La Aurora, pues, es guía, también porque es raíz, flor, árbol, alma del sentir originario. El alba humana es como esa herida en la noche que se abre más profundamente para dejar paso a ese ser no acabado de nacer todavía.

Conocer nuestra gran pasión: hambre de realidad y sed de vida. Pues nuestra viviente historia no puede pasar sino en aquel lugar llamado el lugar de la vida. Pasión de vida que se realiza en el tiempo. Cuando despertamos lo hacemos a la conciencia y al tiempo. En el tiempo, en el alba, se ha ido abriendo paso la persona. «Basta adentrarse en ese lugar donde pensamos, en soledad, para sentir a la sociedad, a toda sociedad como algo que está ahí, que “sigue todavía estando”».

Pero esta sociedad y su historia comienza a descifrarse cuando nos enfrentamos con nuestro enigma: que somos personas en las que lo divino está latiendo y a veces tiritando de frío en la indiferencia de algunas vidas. Enfrentarnos con nuestro enigma sólo se da en la madurez de la persona; «llevar a la conciencia su ensueño cuando aparece agotado. Claro que eso sólo puede darse allí donde el enigma inspirador sea el de la propia persona humana. Y eso solamente en una civilización cuyo Dios es persona puede darse, cuyo misterio original sea el de la encarnación del “logos”». El «logos» como Verbo del Padre, en su intelección amorosa, recoge en la justeza de su palabra la humanidad compartida, la sociedad.

En la sociedad vivimos nuestra realidad en respectividad con la realidad de los demás. Precisamente, para Zubiri, la filosofía consiste en tener una intelección del mundo buscando una unidad física en la cual todo esté en respectividad o comunicación, esta unidad trascendental es la realidad. Saber es saber la realidad. Esta realidad como actualidad respectiva en el mundo es constitutivamente estructural, estructura cuyo dinamismo consiste en *dar de sí*, dinamismo cuya forma general es el tiempo.

La realidad humana *da de sí*, se realiza en el tiempo, ella mismo tiempo. Hay una manera de estar en el tiempo que es dando de sí en el otro por el amor. Y la persona es amor, realidad poética. Ya que «Ser persona es ser

capaz de renacer tantas veces como sea necesario resucitar». Hoy, la sociedad no se constituye, no se reconoce en el partir del pan y la esperanza. Una vez más el corazón de Europa ha estallado, se ha roto, entregado a dioses oscuros del antiguo testamento, dioses de la violencia y no de la creatividad misericordiosa donde se asiste al que tiene hambre y sed de justeza. El joven necesita un orden en su tiempo. Será San Agustín quien introduzca el orden del tiempo en el amor.

Pues con el cristianismo el hombre nace persona. Es San Agustín el hombre nuevo de corazón transparente lleno de una nueva esperanza quien puede impulsar la cultura de la creatividad Europea. El cristianismo, religión de Europa, qué lejos de aquel vivido en las Catacumbas de San Sebastiano «No había cristianismo -confiesa María Zambrano- sino cristianos. Una relación personal entre hermanos y ni siquiera eso, sino un vivir dentro de una misma vida, la de Cristo, que los abrazaba a todos». San Agustín en sus *Confesiones* se pone bajo la luz de Dios y surge el hombre nuevo de corazón transparente.

Toda confesión es un modo de conocimiento. San Agustín necesita `poner en claro su vida para conocer su verdad, y para eso necesita hacerse presente a sí mismo. Por ello realiza una bajada a sus ínferos donde habita la verdad, su verdad. El orden del tiempo en el amor iba buscando.

Dios es el creador del tiempo. La eternidad es vivir el presente hecho instante cualitativo en el tiempo del amor. Y es la eternidad la misma simplicidad del Ser que condensa en sí todos los seres. Para San Agustín, el ser de Dios es amor, horizonte del tiempo. En sus *Confesiones* está presente la esencia del tiempo que servirá de apoyo al pensamiento de Zubiri, pues se nos habla de la temporeidad como estabilidad, esencia del tiempo; de la sucesión, estructura del tiempo, su temporalidad, y también de lo eterno. «¿Qué es, pues el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé... ». El único tiempo real *es el presente*. Por ello, sólo hay tres dimensiones del presente: *memoria, intuitus, exspectatio*.

San Agustín textualmente afirma que el tiempo es una *distensión*: «De aquí me pareció que el tiempo no es otra cosa que una extensión». Es por ello que para San Agustín el auténtico Ser de la realidad es Dios: Dios *es*, sin tiempo. Sólo *es*, plenamente, absolutamente, lo que permanece. «Y miré las demás cosas –confiesa- que están por debajo de ti, y vi que ni son en absoluto ni absolutamente no son. Son ciertamente, porque proceden de ti; mas no son, porque no son lo que eres tú, y sólo es verdaderamente lo que permanece inmutable».

Sólo tiene *ser* lo eterno. Lo temporal *todavía no es*; su ser es contingente. Las cosas llevan consigo el bocado de la nada. No en vano San Agustín se mueve en el horizonte de la nihilidad. Horizonte determinado por la teoría de la creación cristiana que él defiende. El único *ser* que realmente *es*, realidad absolutamente absoluta, es Dios. «Yo soy el que soy», presencia pura, verdad.

San Agustín en el análisis que realiza del tiempo y del ser está determinado también por el horizonte mental del movimiento que constituye el pensamiento griego. Pero, según el pensamiento de Zubiri, lo radical de las cosas no es que estén constituidas por el movimiento, pues este es un momento de la estructura dinámica del universo y de las cosas que lo conforman. También afirma Zubiri que la concepción clásica del ser lleva consigo entender que la *realidad* es una forma de *ser*.

Es el orden de la transcendentalidad del amor el que ilumina el horizonte de la creación cristiana. En este orden es donde se tiene que salvar la persona en convivencia con los demás, en un ámbito europeo y universal, para alcanzar la unidad de su vida que sufre la dispersión en momentos de crisis. Por ello la humanidad necesita de la confesión, ponerse bajo la luz de la misericordia, para que renazca un hombre nuevo en una sociedad verdaderamente democrática.

Por todo ello, el hombre de la sociedad europea si quiere renacer ha de buscar la verdad creando su propio tiempo. «Pues todo ser viviente se alimenta de algo y en algo. La persona humana tiene también su vida: respira en el tiempo y se alimenta de la verdad».

Es en el dinamismo como carácter de la realidad activa por sí misma, que consiste en dar de sí, justamente donde se debe centrar la reflexión sobre el tiempo en el pensamiento de Zubiri. El tiempo compete a una realidad en su respectividad con otras, en el mundo, como ser. Recordemos que el ser es la actualidad de lo real en la respectividad, en el mundo. El tiempo es un *estar dando de sí*. El tiempo es el ser gerundial. Es *estar dando de sí*. Es un modo del ser. Eso es formalmente el tiempo.

Porque, «“Ser” no es brillo (realidad) ni luz (mundo), sino *estar* en la luz». Pero es necesario saber cuál es este modo de *estar* y este modo de *ser* para que haya tiempo. El tiempo como modo de ser es un *ser gerundial*. Es *estar dando de sí*. En el gerundio es donde está el carácter del tiempo y no en el fluir y en el dar de sí. El tiempo es gerundividad. Por ello toda cosa nace en su tiempo, precisamente porque es emergente.

El problema de la unidad del tiempo también es tratado por Zubiri y Zambrano. El tiempo no es ninguna de las tres partes, pasado, presente y futuro, sino la unidad de los tres momentos. La unidad del tiempo no es

procesual. Pues aunque el mundo esté en forma de proceso, no es el proceso aquello que constituye el tiempo, sino que es aquello, uno de cuyos momentos es el tiempo. Como unidad, «La esencia del tiempo es el *siempre*».

El cambio tiene que tener una cierta *estabilidad* cambiante en el ser, precisamente para que haya tiempo, una *mora in esse*. Pues bien, a la estabilidad la llamamos ser *siempre*, respecto de los tres momentos de lo que es estable. La unidad del tiempo no es la unidad sintética del pasado, presente y futuro, sino la unidad de estabilidad de esos tres momentos, la *demora* en el ser del estar dando de sí. Sólo por esto Zubiri la llama: *siempre*. Si llamamos ser siempre a esta demora en el ser, a esta estructura esencial del estar dando de sí, entonces en eso consiste justamente la esencia del tiempo.

Es en su obra *Acerca del mundo* donde Zubiri nos habla también del tiempo. Aquí se nos dice que no hemos de confundir el tiempo como realidad cronológica, la cronología del tiempo. La edad no es un concepto puramente cronométrico; es un concepto cualitativo, de “cronología”. Por ello cuando Zubiri se pregunta ¿Qué es ese *mero estar*, situado dentro del tiempo?, afirma: es pura cronología. En ese mero estar las cosas fluyen y transcurren.

Ciertamente el tiempo es una duración. Pero qué es durar. Porque la cosa es una realidad física dura, en la línea de la dimensión de la verdad en que se actualiza el efectivo estar siendo de la realidad, su duratividad, en su estabilidad y en su constatación, por eso el tiempo es duración. Y esto nos indica que lo esencial de la duración no es precisamente la distensión, sino el hecho de que no se rompa, es decir, que el hilo sea duradero.

Un ente es duradero cuando permanece en el ser. La dureza consiste en que un ente retenga su propia realidad. «Durar no es sino retener el ser, retener su realidad». Esto es el tiempo: el mantener o conservar la entidad del fluir. El tiempo es el fluir como modo de estar. El “estar” es forma de fluencia. Este estar se puede mostrar como destrucción, dureza o duración. Y su modo fuente es el tiempo. Dureza es intimidad de existencia. La sustancia del fluir es el tiempo. Y eso es lo que expresa el “siempre”. El «siempre» es estar «siempre» fluyendo de carácter gerundivo.

El tiempo, pues, no es primero un modo de realidad en cuanto real, sino de la realidad en su ser. Y en segundo lugar, es modo que no es fuente sino gerundivo... Si el ser de lo sustantivo es la *realitas in essendo*, en este caso en el *in essendo* consiste justamente y formalmente el tiempo.

El tiempo es la plenificación entitativa de la realidad...

En su virtud, primero, toda realidad, decía, es emergente en *su* tiempo. Y en segundo lugar..., el mundo por ser dinámico él, en su interna estructura, internamente instituye dentro de sí el tiempo en la respectividad, y como momento de ella.

El mundo no está en el tiempo, es temporal: *es tempóreo*».

También María Zambrano afirma que el hombre es tiempo. Ella interioriza el tiempo en las entrañas humanas, «lo sagrado», que a anida en el corazón del hombre. Pues es la diafanidad de lo sagrado en su trascendentalidad el objeto del pensamiento de Zambrano. Es lo sagrado, la diafanidad, lo que se actualizará en la historia del tiempo en las diversas formas de lo divino. Lo sagrado, la trascendentalidad, se hace carne en la persona humana; por ello la persona trasciende porque «Transcendencia es transparencia». El hombre padece su trascendencia revelando su realidad viviente en el latir del tiempo, con el tiempo, ese desgarramiento del ser. Serán la nostalgia y la esperanza como resortes últimos del corazón humano las dos direcciones que el sentir originario del hombre toma en el tiempo, gracias a que el tiempo de la conciencia las ha separado.

Todo lo poético en cuanto objeto de realización del hombre está latiendo en su ser tempóreo. «El poeta sabe más del silencio que el filósofo. Su palabra ha querido romper el silencio apenas o no romperlo. El amigo del silencio, sea poeta o filósofo, que también los hubo – Heráclito por caso-, descende por los corredores mientras duermen los oscuros de la caverna. Y se introducen sigilosamente en el sueño de los hombres, en las entrañas dormidas, depositando en ellas un germen de palabra, y no una palabra total o que pretende serlo. El filósofo-poeta entra en las entrañas del sueño salvándolo, por el pronto, de que sea mortal inspirando con un soplo de luz visiones verdaderas, abriendo un átomo de tiempo en la atemporalidad del sueño y haciendo surgir una imagen de realidad –imagen, mas de realidad- que queda en la conciencia del durmiente cuando despierta». Tiempo, silencio y sueño laten en unidad en el sentir originario de nuestra tierra. Tiempo emergente, razón poética viviente de Zambrano, Emilio Prados y Antonio Machado. Un tiempo solo, naciente, divino, cuya eterna fonte qué bien se yo do mana y corre, está escondida,... aunque es de noche.

Ya Ortega Muñoz en su obra *El río de Heráclito* nos señala que España nace a la filosofía con Séneca. Y como todo despertar, lo hace a la luz, a la realidad y al tiempo. La reflexión filosófica de Séneca influirá de forma definitiva en nosotros. Pues «Se diría que para el hombre sólo son visibles

ciertas realidades, más aún, sólo es visible la realidad en tanto que tal, después de haberla padecido largamente y como en sueños; en una especie de pesadilla. Ver la realidad como realidad es siempre un despertar a ella. Y sucede en un instante».

Por ello, estamos obligados a detenernos en la contemplación del momento de *estabilidad del tiempo como resignación* ante el correr del agua que mana de la fonte de la vida. A él acude también Zambrano para hablarnos del tiempo. Acudimos, pues, a Séneca, buscando seguridad en nuestra vida. Seguridad que es la verdad. Él nos hace despertar a la verdad de la razón. Nos hace entrar en razón. Pero su razón es dulce y tiene algo de musical; sus acordes acallan, aduermen y suavizan, su medicina es el consuelo.

Es Séneca un mediador, por lo pronto, entre la vida y el pensamiento, entre ese alto *logos* establecido por la filosofía griega como principio de todas las cosas, y la vida humilde y menesterosa. Con el estoicismo el menester piadoso del hombre consistirá en ir matando el tiempo y las penas, el ir soslayando la vida mientras la muerte está llegando y aceptarla como se acepta la vida, deslizándose en ella mansamente y sin quejarse.

La razón débil y desvalida de nuestro Séneca es una razón resignada. La resignación como modo de intelección de la realidad viviente que *está ahí siendo*. La vida del cordobés consistía en poner su existencia a disposición de la necesidad de los demás. «Séneca es un mediador que para alzarse sobre nosotros necesita de nuestra necesidad»; para darnos su fuerza necesita de nuestra fuerza.

El fundamento de la resignación como modo de intelección, que recibimos en herencia de Séneca, consiste en que él descubrió el tiempo como sustancia de la vida humana y aceptó el fracaso del sinvivir de la vida. Somos tiempo, repetirá con el latido de la vida María Zambrano; vivimos la multiplicidad de los tiempos. El tiempo se volverá a descubrir en el *historicismo* del siglo XIX, en Ortega y Gasset y en Martín Heidegger, entre otros. Este último es quien nos dirá que el hombre es un ser para la muerte. Su tiempo, un tiempo sin su alba, sin su verdad, no es naciente; su luz no es asistida por la aurora de una razón poética que rastrea la órbita que dibuja el aroma de la sombra mística del amor que en su vuelo engendra todo horizonte.

El manual de vida-muerte no ha sido para el español la obra de Heidegger *El ser y el tiempo*, sino *el libro de la vida* expresado en su filosofía, literatura, en sentencias, en sus místicos y en sus coplas. Es la

soledad radical en que se halla el hombre ante la muerte la que se anuncia en el cante jondo del hombre andaluz. Soledad sonora del místico del Carmelo, San Juan de la Cruz, que también se inspiró en el agua, en el aire, en el amor y en luz de este cielo de la tierra andaluza.

Nos recuerda Zubiri que «En genial visión, decía oscuramente Aristóteles que la filosofía surge de la melancolía; pero de una melancolía por exuberancia de salud *katà phýsin*, no de la melancolía enfermiza del bilioso *katà nóson*. Nace la filosofía de la melancolía, esto es, en el momento en que, en un modo radicalmente distinto al cartesiano, se siente el hombre solo en el universo. Mientras esa soledad significa, para Descartes, replegarse en sí mismo, y consiste, para Hegel, en no poder salir de sí, es la melancolía aristotélica justamente lo contrario: quien se ha sentido radicalmente solo, es quien tiene la capacidad de estar radicalmente acompañado. Al sentirme *solo*, me aparece la totalidad de cuanto hay, en tanto que me falta. En la verdadera soledad están los *otros* más presentes que nunca.

También la melancolía de la razón poética abre un hueco en el alma al amor y a la esperanza y acompaña al hombre en su verdad como camino de vida. Camino de la realidad de la vida que tejido con la poesía engendra la historia. Historia, estructura de nuestras entrañas. Entrañas, las del pobre,

con hambre de realidad y sed de vida que tiemblan en *Misericordia* y anhelan ofrecer el corazón que da vida y consume tiempo. Porque «Viviendo desde la verdad, de no ser, de no ser apenas nada... Desde la verdad; esto es ser pobre».

Por ello la persona se realiza en la historia revelándose. Pues es la verdad como revelación ayudada por el tiempo la que hace salir a la luz nuestra realidad entrañable. Pues «la persona es por una parte imprevisible, en sus acciones y modos de conducta; nunca se conoce enteramente a una persona, aunque esta persona sea la propia; no se puede prever con certeza qué decisión se tomará en un futuro, ni siquiera dadas de antemano las circunstancias. La persona se revela a sí misma y es como el lugar desde el cual la realidad se revela, aparece». La verdad de la persona es revelación. Por ello en la verdad del diálogo, del diálogo verdadero entre personas, es cuando nos asiste el corazón y su verdad. «Cuando la verdad aparece se hace el presente, el presente puro. El instante que nace como si todo el tiempo estuviera en él, como si todo el tiempo fuese en él; como el «ser» del tiempo».

La verdad del hombre habita en su interior junto a su realidad y a su amor. A nuestra entrañas y su verdad, a nuestra realidad más sagrada hemos de agarrarnos en el padecer nuestro tiempo para hacerlo naciente:

«agarrándonos a la verdad, a la verdad nuestra, asociándonos a su descubrimiento por haberla acogido en nuestro interior, por haber conformado nuestra vida a ella, arraigándola en nuestro ser, sentimos que nuestro tiempo no pasa. Pues la verdad es el alimento de la vida, que la sostiene en alto y la deja al fin clavada sobre del tiempo. Pues la verdad quiere decir lo que pasa en el secreto seno del tiempo, y lo que pasa es el silencio de las vidas.

Gracias al modo de intelección de la razón poética puede nuestra verdad sostener el fragmento de nuestra persona para que cobre unidad con el todo de la realidad. Es por lo que quien descubre y confiesa la verdad que a una persona pertenece revela lo que en ella hay de amor, de transcendencia, de apertura, de donación y entrega. «Y de este modo al par que la realidad cobra “ser”, diríamos, por la verdad que la declara, deja paso al hombre mismo; lo deja libre al hombre mismo; lo deja libre. La verdad abre al hombre el camino de la realidad. Y para el hombre no hay camino sin tiempo; el tiempo mismo es camino; camino es ya libertad». La persona comienza a ser dueña de sí, a ser libre, a poseerse; pues como camino de vida: «Filosofía es encontrarse a sí mismo. Llegar por fin a poseerse».

Al realizarnos como personas tenemos que conquistar trozo a trozo los fragmentos de nuestra soledad. Abrazarnos a nuestra verdad vivida que ha

dibujado nuestra figura de realidad para hacerla más transparente. «Pues la escala musical lo prescribe: “Dia pas on”. Hay que pasar por todo; hay que pasar por los infiernos de la vida para llegar a escuchar los números de la propia alma». Todo pasa, corre el río de la vida, pero el cauce y el río permanecen y el cauce del fluir del agua de la vida es la verdad.

La persona al realizarse en un tiempo de plenificación, naciente, padece su propia trascendencia: vive en el tiempo y se alimenta de la verdad. Tiempo de amor, poético. Tiempo de esperanza, naciente.

Hemos mostrado cómo la filosofía como modo de sabiduría consiste en un saber la realidad. Con ella nos salvamos y con ella nos realizamos. Resolvemos el problema de la alteridad en nuestro diálogo, sobre todo, con Husserl. La realidad se nos presenta como la objetividad radical. Realidad que es la formalidad como las cosas se actualizan en la intelección sentiente. El camino hacia la realidad estará señalado por la verdad real. La verdad siempre será cauce de la vida, del ser, de la realidad y de lo sagrado.

Es la realidad humana como “suidad suya” la que constituye el modo de realidad en que consiste la persona. Unidad de la persona humana que se actualiza en la forma de convivencia en que consiste la sociedad. Sociedad amor compartido en el tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA

I. OBRAS DE XAVIER ZUBIRI.

ZUBIRI, X.: *Ensayo de una fenomenología del juicio*. Tesis doctoral. Madrid: Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1923.

ZUBIRI, X.: *Naturaleza, Historia Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1944, Alianza Ed., 1987.

ZUBIRI, X.: *Sobre la esencia*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1962, 1972, Alianza Ed., 1985.

ZUBIRI, X.: *Cinco lecciones de Filosofía. Con un curso nuevo inédito*. Madrid: Alianza, 2009.

ZUBIRI, X.: *Inteligencia sentiente*. Madrid: Alianza, 1980.

ZUBIRI, X.: *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza, 1982.

ZUBIRI, X.: *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza, 1983.

ZUBIRI, X.: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza, 1984.

ZUBIRI, X.: *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza, 1986.

ZUBIRI, X.: *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza, 1989.

ZUBIRI, X.: *Sobre el sentimiento y la volición*. Madrid: Alianza, 1992.

ZUBIRI, X.: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza, 1993.

ZUBIRI, X.: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza, 1994.

ZUBIRI, X.: *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza, 1996.

ZUBIRI, X.: *El problema teológico del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza, 1997.

ZUBIRI, X.: *El hombre y la verdad*. Madrid: Alianza, 1999.

ZUBIRI, X.: *Primeros escritos (1921-1926)*. Madrid: Alianza, 1999.

ZUBIRI, X.: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza, 2001.

ZUBIRI, X.: *Sobre el concepto de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid: Alianza, 2003.

ZUBIRI, X.: *El hombre: lo real y lo irreal*. Madrid: Alianza, 2005.

ZUBIRI, X.: *Tres dimensiones del ser humano: individual, social histórica*. Madrid: Alianza, 2006.

ZUBIRI, X.: *Cursos universitarios. Volumen I*. Madrid: Alianza, 2007.

ZUBIRI, X.: *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid: Alianza, 2007.

ZUBIRI, X.: *Cursos universitarios. Volumen II*. Madrid: Alianza, 2010.

ZUBIRI, X.: *Acerca del mundo*. Madrid: Alianza, 2010.

II. ARTÍCULOS DE XAVIER ZUBIRI.

ZUBIRI, X.: «El proceso de la volición según la doctrina de Santo Tomás de Aquino». *La Aurora de la Vida* 25 (1914) 3-5.

ZUBIRI, X.: «Magia parda». *La Aurora de la Vida* 27 (1914) 14-15.

ZUBIRI, X.: «La crisis de la conciencia moderna». *La Ciudad de Dios* 141 (1925) 202-221.

ZUBIRI, X.: «Filosofía del ejemplo». *Revista de Pedagogía* 5/55 (1926) 289-295.

ZUBIRI, X.: «Goethe y la idea de Naturaleza». *Investigación y Progreso* 6/4 (1932) 57-59.

ZUBIRI, X.: «Sobre el problema de la filosofía». *Revista de Occidente* 115 (1933) 51-80; 118 (1933) 83-117.

ZUBIRI, X.: «Hegel y el problema metafísico». *Cruz y Raya* 1 (1933) 11-40.

ZUBIRI, X.: «Nota preliminar a un sermón del Maestro Eckehart “El Retiro”». *Cruz y Raya* 4 (1933) 83-86.

ZUBIRI, X.: «La Nueva Física - (Un problema de filosofía)». *Cruz y Raya* 10 (1934) 8-94. *Reimpresiones*: Aparece bajo el título: «La idea de naturaleza: nueva física», en *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1987, (9.^a ed.), pp. 291-353.

ZUBIRI, X.: «Filosofía y Metafísica». *Cruz y Raya* 10 (1935) 7-60. *Reimpresiones*: Con el título ¿Qué es saber?» y «La idea de Filosofía

en Aristóteles», en *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1987, (9.^a ed.), pp. 59-87 y 127-137.

ZUBIRI, X.: «En torno al problema de Dios». *Revista de Occidente* 149 (1935) 129-159. Reimpresiones: *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid, (9.^a ed.), pp. 417-454.

ZUBIRI, X.: «Ortega, un maestro». *El Sol*, 8 de marzo de 1936, p. 6.

ZUBIRI, X.: «Cartas al doctor Lluís Carreras i Mas» (31-enero-1936; 22-febrero-1936; 10-marzo-1936), en MARGENAT, Josep María, «Unas Cartas inéditas de Zubiri en 1936: “Dios nos tenga de su mano”». *El Ciervo* 40/479 (1991) 25-26.

ZUBIRI, X.: «Note sur la Philosophie de la Religion». *Bulletin de l'Institut Catholique de Paris*, 2.^a serie, 28/10 (1937) 333-341.

ZUBIRI, X.: «A la mémoire du P. Lagrange, O. P., Docteur de la tradition biblique». *Chroniques du Foyer des Etudiants Catholiques* 9 (1938) 3-7.

ZUBIRI, X.: «Sócrates y la sabiduría griega». *Escorial* 2 (1940) 187-226; 3 (1941) 51-78. *Reimpresión*. *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1987, (9.^a ed.), pp. 185-265. [English translation: «Socrates and the Greek Idea of Wisdom» in *Nature, History, God*; see #43].

ZUBIRI, X.: «Ciencia y realidad». *Escorial* 10 (1941) 177-210. *Reimpresión: Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1987, (9.^a ed.), pp. 91-126.

ZUBIRI, X.: «El acontecer humano. Grecia y la pervivencia del pasado filosófico». *Escorial* 23 (1942) 401-432. *Reimpresión: Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1987, (9.^a ed.), pp. 355-391.

ZUBIRI, X.: «El problema del hombre». *Indice de Artes y Letras* 120 (1959) 3-4.

ZUBIRI, X.: «El hombre, realidad personal». *Revista de Occidente* 1 (1963) 5-29.

ZUBIRI, X.: «Introducción al problema de Dios», en *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1963, 5.^a edición, pp. 341-360. En la edición novena, Madrid 1987, pp. 393-416.

ZUBIRI, X.: «El origen del hombre». *Revista de Occidente* 17 (1964) 146-173.

ZUBIRI, X.: «Notas sobre la Inteligencia humana». *Asclepio* 18-19 (1967-68) 341-353.

ZUBIRI, X.: «El hombre y su cuerpo». *Asclepio* 25 (1973): 9-19.

ZUBIRI, X.: «La dimensión histórica del ser humano», en *Realitas.I. Trabajos, 1972-1973. Seminario Xavier Zubiri*. Sociedad de Estudios y Publicaciones. Ed. Moneda y Crédito. Madrid 1974, pp. 11-69.

ZUBIRI, X.: «El espacio», en *Realitas. I. Trabajos, 1972-1973. Seminario Xavier Zubiri*, Ed. Moneda y Crédito. Madrid 1974, pp. 479-514.

ZUBIRI, X.: «El problema teológico del hombre», en *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños*. Ed. Cristiandad. Madrid 1975, pp. 55-64.

ZUBIRI, X.: «Antología de Xavier Zubiri». *La Estafeta Literaria* 569-570 (1975): 16-17.

ZUBIRI, X.: «El concepto descriptivo del tiempo», en *Realitas. II, 1974-1975. Sociedad de Estudios y Publicaciones*. Ed. Labor. Madrid 1976, pp. 7-47.

ZUBIRI, X.: (Intervención aclaratoria de Zubiri), en BIANCHI, U., *Religione ed etica nel "Sacro" di R. Otto, in Etica e Filosofia. Atti del III Convegno di Studi di Filosofia della Religione*. Perugia 1978, pp. 299-354.

ZUBIRI, X.: «Respectividad de lo real», en *Realitas. III-IV, 1976-1979. Sociedad de Estudios y Publicaciones*. Ed. Labor. Madrid 1979, pp. 13-43.

ZUBIRI, X.: «Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía». *Estudios Eclesiásticos* 56 (1981): 41-59.

ZUBIRI, X.: (Palabras de agradecimiento con ocasión del primer Centenario de su fundación de la Universidad de Deusto): *Estudios Eclesiásticos* 56 (1981): 39-40.

ZUBIRI, X.: «Dos cartas inéditas». *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* 17 (1983): 107-108.

ZUBIRI, X.: «Manuscritos latinos de la Biblioteca Nacional de París relativos a la filosofía española». *Razón Española* 39 (1990): 19-40.

ZUBIRI, X.: «Las fuentes espirituales de la angustia y de la esperanza». *Revista Latinoamericana de Teología* 8/22 (1991): 91-97.

III. ESTUDIOS SOBRE XAVIER ZUBIRI.

AÍSA FERNÁNDEZ, I.: *Heidegger y Zubiri. Encuentros y desencuentros*. Sevilla: Fénix Editora, 2006.

AÍSA FERNÁNDEZ, I.: *La unidad de la Metafísica y la Teoría de la Intelección de Xavier Zubiri*. Sevilla: Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1987.

AÍSA FERNÁNDEZ, I.: «De la posibilidad de perspectivas o niveles de la transcendentalidad. A propósito del orden transcendental de Xavier Zubiri», en *Thémata*, 4 (1987) 7-13.

AÍSA FERNÁNDEZ, I.: «The human openness in Xavier Zubiri», en *Analecta Husserliana*, 29 (1990) 275-284.

AÍSA FERNÁNDEZ, I.: «Royce y otros contra Xavier Zubiri, de la mano de Leonard P. Wessell, JR.». *Themata. Revista de Filosofía*, n. 11 (1993) 257-276.

ARELLANO, J.: «La idea del orden trascendental», *Documentación Crítica Iberoamericana de Filosofía y ciencias afines*, I (1964-1965) 29-83.

ARTOLA, J. M.: «En torno a “Sobre la esencia” de Xavier Zubiri», en *Estudios Filosóficos*, 30 (1963) 297-332.

BACIERO, C.: «“Inteligencia sentiente” y metafísica de la actualidad», en *Revista de Filosofía*, 2ª ép. 5 (1982) 139-144.

BACIERO, C.: «Metafísica de la individualidad», en *Realitas I*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1974, pp. 159-219.

BACIERO, C.: «Conceptuación metafísica del “de suyo”», *Realitas II*, Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1976, pp. 313-350.

BAÑÓN, J.: «Reflexiones sobre la función trascendental en Zubiri», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 19 (1992) 287-312.

BAÑÓN, J.: «Reidad y campo en Zubiri», en *Rev. Agustiniana*, 34 (1993) 233-265.

BAÑÓN, J.: *Metafísica y Noología en Zubiri*. Salamanca: UPSA, 1999.

BARROSO FERNÁNDEZ, O.: «El problema de la alteridad en la filosofía de Zubiri», en Nicolás, J. A. y Barroso, O. (editores), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Editorial Comares, 2004, pp. 569-584.

BASABE MARTÍN, A.: *La metafísica realista de Xavier Zubiri*. San Sebastián: Cuadernos Universitarios, nº 9, 1991.

CAMPO, A.: «El hombre y el animal», en *Realitas III-IV*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1979, pp. 239-279.

CARVAJAL RUÍZ, V. J.: *Zambrano-Ortega: La poética del ser y la ejecutividad de la vida*. Tesis doctoral. Málaga, 2007.

CASTILLA, B.: *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*. Madrid: Ediciones Rialp, 1996.

CASTRO DE ZUBIRI, C.: *Xavier Zubiri: Breve recorrido de una vida*. Santander: Amigos de la Cultura científica (Banco Hispano Americano), Ensayos, nº 3 (1936).

CASTRO DE ZUBIRI, C.: *Biografía de Xavier Zubiri*. Málaga: Edinford, 1992.

ELLACURÍA, I.: *Índices. Sobre la esencia de Xavier Zubiri*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1965.

FERRAZ FAYOS, A.: *Zubiri: el realismo radical*. Madrid: Cincel, nº 49, 1980.

GÓMEZ CAMBRES, G.: «Husserl, Heidegger, Zubiri», *Estudio Agustiniano* 17 (1982) 277-293.

GÓMEZ CAMBRES, G.: «Introducción de un nuevo léxico en el estudio de la realidad personal según Xavier Zubiri», *Analecta Malacitana* 5 (1982) 79-116.

GÓMEZ CAMBRES, G.: «Persona y Dios», *La Ciudad de Dios* 195 (1982) 223-269.

GÓMEZ CAMBRES, G.: *La realidad Personal. Introducción a Zubiri*. Málaga: Ágora, 1983.

GÓMEZ CAMBRES, G.: *La Inteligencia Humana. Introducción a Zubiri (II)*. Málaga: Ágora, 1986.

GÓMEZ CAMBRES, G.: «Experiencia, sujeto y razón en Zubiri», *Pensamiento* 44 (1988) 403-422.

GÓMEZ CAMBRES, G.: *El realismo trascendental*. Málaga: Ágora, 1991.

GÓMEZ CAMBRES, G.: «Prólogo» a CASTRO, C., *Biografía de Xavier Zubiri*. Málaga: Edinford, 1992, pp. 9-47.

GÓMEZ CAMBRES, G.: *Zubiri y Dios*. Málaga: Ágora, 1993.

GÓMEZ CAMBRES, G.: «Actualidad del pensamiento de Zubiri», *Revista Agustiniana*, Vol. XXXVI, nº 109 (Enero-Abril, 1995) 159-184.

GÓMEZ CAMBRES, G.: «Crítica de Zubiri a la reforma de la verdad en el inicio de la modernidad», *Contrastes* (Suplementos 2), (1997) 103-116.

GRACIA GUILLÉN, D.: *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Madrid: Labor, 1986.

HENARES LÓPEZ, J. M.: *Talidad y trascendentalidad en Zubiri*. Tesis doctoral. Málaga, 1998.

JIMÉNEZ RÍOS, F. J.: *Dios, el tiempo y la historia. Stephen Hawking, Tomás de Aquino y Xavier Zubiri*. Tesis doctoral. Málaga, 1955.

LAZCANO, R.: *Panorama bibliográfico de Xavier Zubiri*. Madrid: Revista Agustiniana, 1993.

LÓPEZ QUINTÁS, A.: «La labor intelectual de Zubiri, vista desde 1993». *Diálogo Filosófico*, 25 (1993) 71-77.

MURILLO, I.: *Persona humana y realidad en Xavier Zubiri*. (Col. Clásicos del Personalismo 9). Madrid: Instituto Emmanuel Mounier, 1992.

ORTEGA MUÑOZ, J. F.: «Verdad y realidad en Zubiri», *Analecta Malacitana* 2 (1979) 361-383.

PINTOR RAMOS, A.: *Génesis y formación de la Filosofía de Zubiri*. Salamanca. Universidad Pontificia, 1983.

REVISTA AGUSTINIANA, nº 103: *Homenaje a Xavier Zubiri. X Aniversario de su muerte*. Vol. XXXIV (Enero-Abril, 1993).

REVISTA ANTHROPOS, nº 201: *Xavier Zubiri. Un pensamiento metafísico que arraiga en lo real*. Barcelona, 2003.

ROVALETTI, M. L.: *Esencia y realidad. La función trascendental de la esencia en la filosofía de Xavier Zubiri*. Tesis Doctoral. Córdoba (Argentina), 1973; Buenos Aires: López Libreros Editores, 1979.

SAHAGÚN LUCAS, J. *Nuevas antropologías del siglo XX*. Salamanca: Sígueme, 1994, 139-158.

SÁNCHEZ ORANTOS, A.: «La filosofía de Zubiri como camino de liberación». *Diálogo Filosófico* 25 (1993) 29-45.

SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, J.: «Sobre el hombre de Xavier Zubiri», en

TIRADO SAN JUAN, V. M.: *Intencionalidad, actualidad y esencia: Husserl y Zubiri*. Salamanca: P. U. Pontificia de Salamanca, 2002.

TELLECHEA IDÍGORAS, J. I. (Coordinador): *Zubiri (1898-1983)*. San Sebastián: Departamento de Cultura del Gobierno Vasco, 1984.

TIRADO SAN JUAN, V. M.: «Zubiri y Husserl», en J. A. Nicolás y O. Barroso, *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Editorial Comares, 2004.

DOMÍNGUEZ DE VIDAURRETA, S. V.: «Homenaje a Xavier Zubiri (1898-1983)», *Boletín Informativo de la Sociedad Española de Profesores de Filosofía de Instituto*, Año V, nº 12. Madrid (abril-junio 1984).

VV. AA.: *Ética y Estética en Xavier Zubiri*.

WESSEL, L. P.: *El realismo radical de Xavier Zubiri. Valoración crítica*. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1992.

WIDMER, H.: «Bibliografía zubiriana», *Realitas* II. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1976, pp. 545-572.

ZABALZA GOICOECHEANDÍA, M. A.: «Perspectivas en la didáctica de la filosofía. El ejemplo de Xavier Zubiri». *Boletín Informativo de la Sociedad Española de Profesores de Filosofía de Instituto*, Año V, nº 12. Madrid (abril-junio 1984).

IV. OBRAS DE EDMUND HUSSERL.

HUSSERL, E.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: F.C.E., 1962.

HUSSERL, E.: *Investigaciones Lógicas I*. Madrid: Revista de Occidente, 1967.

HUSSERL, E.: *Investigaciones Lógicas II*. Madrid: Revista de Occidente, 1967.

HUSSERL, E.: *Meditaciones Cartesianas*. Madrid: Tecnos, 1986.

HUSSERL, E.: *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta, 2002.

HUSSERL, E.: *La idea de la fenomenología*. México: F. C. E., 1982.

HUSSERL, E.: *El artículo de la Encyclopaedia Británica*. México: UNAM, 1990.

HUSSERL, E.: *Las conferencias de París*. México: UNAM, 1988.

HUSSERL E.: *Invitación a la fenomenología*. Barcelona: Paidós, 1992.

HUSSERL, E.: *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Alianza, 1994.

HUSSERL, E.: *Renovación del hombre y la cultura*. Barcelona: Anthropos, 2002.

HUSSERL, E.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica, 1990.

V. ESTUDIOS SOBRE EDMUND HUSSERL

CRUZ VÉLEZ, D.: *Filosofía sin supuestos*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1970.

DÍAZ, C.: *Introducción a la fenomenología*. Madrid: Zero, 1973.

DÍAZ, C.: *Husserl. Intencionalidad y fenomenología*. Madrid: Zero, 1971.

GURVITCH, G.: *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1949.

GURWITS, A.: *El campo de la conciencia*. Madrid: Alianza, 1979.

IRIBARNE, J. V.: *La intersubjetividad en Husserl*. Buenos Aires: Editorial Carlos Lohlé, 1987.

KOLAKOWSKI, L.: *Husserl y la búsqueda de la certeza*. Madrid: Alianza, 1983.

KUROPULOS, P.: *El tiempo y el hombre*. Madrid: Editorial Ayuso, 1970.

LANDGREBE, L.: *El camino de la fenomenología*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana,

LEVINAS, E.: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 1974.

LEVINAS, E.: *La théorie de l'intuition chez la phénoménologie de Husserl*. Paris: Vrin, 1970.

ROBBERECHTS, L.: *El pensamiento de Husserl*. México: F. C. E., 1979.

SAUER, E. F.: *Filósofos alemanes. De Eckhart a Heidegger*. México: F. C. E., 1973.

SCHÉRER, R.: *La fenomenología de las "Investigaciones Lógicas" de Husserl*. Madrid: Gredos, 1969.

VI. OBRAS DE MARTIN HEIDEGGER.

Libros correspondientes a los tomos de la Gasamtausgabe (Edición integral)]

Volumen 2. *Ser y tiempo* (1927), Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1951. Traducción de José Gaos / Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997. Traducción de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga / Editorial Trotta, Madrid, 2003. Traducción de

Jorge Eduardo Rivera Cruchaga (reproduce la versión publicada por la Editorial Universitaria de Santiago de Chile).

3. *Kant y el problema de la metafísica* (1929), Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1954; 2ª edición, 1973. Trad. de Gred Ibscher Roth. Revisión de Elsa Cecilia Frost (*Kant und das Problem der Metaphysik. Gesamtausgabe, Volumen 3*, 1991. Edición de F.-W. von Herrmann. [Versión con notas marginales que el autor escribió en su ejemplar de la obra]).
4. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin o Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Alianza Editorial, Madrid, 2005. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte/ Editorial Ariel, Barcelona, 1983. Traducción de José María Valverde. Prólogo de Eugenio Triás. Título original: *Gesamtausgabe, Bd. 4: "Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung"*. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann (1981).
5. *Sendas perdidas o Caminos de bosque* (1950), Editorial Losada, Buenos Aires, 1960. Traducción de José Rovira Armengol / Editorial Alianza, Madrid, 1995. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Título original: *Holzwege*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1950.
6. *Nietzsche*, Ediciones Destino, Barcelona, 2000. Traducción de Juan Luis Vermal. 2 volúmenes. Título original: "Nietzsche", Editorial Günther Neske, Pfullingen, 1961. 2 volúmenes. / Reedición: *Gesamtausgabe. Nietzsche I: Tomo 6.1 (1936-1939)*, 1996. *Nietzsche II: Tomo 6.2 (1936-1946)*, 1997, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.

7. *Conferencias y artículos*, Ed. del Serbal, Barcelona, segunda edición revisada, 2001. Trad. de Eustaquio Barjau. Título original: "Vorträge und Aufsätze", Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1954.
8. *¿Qué significa pensar?* (1954), Editorial Nova, Buenos Aires, 2ª edición, 1964. Traducción de Haraldo Kahnemann / Editorial Trotta, Madrid, 2ª edición, 2008. Traducción de Raúl Gabás Pallás. Título original: *Was heißt denken?*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 5. Auflage, 1997. También: GA, 8. Edición de Paola-Ludovika Coriando. V. Klostermann, Frankfurt a. M., 2002 (versión con notas marginales que el autor escribió en su ejemplar de la obra).
9. *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2000. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Título original: Gesamtausgabe (Edición integral), Volumen 9: "Wegmarken", 1976. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Esta edición corrige y amplía con sus dos primeros ensayos y las anotaciones marginales del autor una edición anterior, del año 1967, también titulada "Wegmarken".
10. *La proposición del fundamento*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991. Trad. de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela.
11. *Identidad y Diferencia*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1988. Edición bilingüe —alemán-castellano—, de Arturo Leyte. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte.
12. *De camino al habla*, Ediciones del Serbal, Barcelona, segunda edición revisada, 1990. Trad. de Yves Zimmermann. Título original:

- Gesamtausgabe, Bd. 12: *Unterwegs zur Sprache*. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann (1985).
14. *Tiempo y Ser*, Editorial Tecnos, Madrid, 1999. Trad. de Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque. Introducción de Manuel Garrido. Título original: *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1969.
17. *Introducción a la investigación fenomenológica*, Editorial Síntesis, Madrid, 2008. Trad. de J. J. García Norro. ISBN: 9788497565851. Páginas: 318. Título original: *Einführung in die phänomenologische Forschung [GA 17] [Semestre de Invierno 1923/24]*.
20. *Prolegómenos para una Historia del Concepto de Tiempo*, Alianza Editorial, Madrid, 2006. Traducción de Jaime Aspiunza. Título original: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Curso de Marburgo, semestre de verano, 1925. Edición de Petra Jaeger (1979).
21. *Lógica*. Subtítulo: La pregunta por la verdad, Alianza Editorial, Madrid, 2004. Trad. de Joaquín Alberto Ciria Cosculluela. Título original: Gesamtausgabe: "Logik. Die Frage nach der Wahrheit". Curso de Marburgo, semestre de invierno de 1925-1926. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. Edición de Walter Biemel (1976).
24. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Ed. Trotta, Madrid, 2000. Trad. y prólogo de Juan José García Norro. Título original: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1975. Edición de F.-W. von Herrmann.

26. *Principios Metafísicos de la Lógica*, Ed. Síntesis, Madrid, 2009. Trad. de Juan José García Norro. 266 páginas. Título original: Gesamtausgabe, Band 26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1978 (tercera edición, revisada, 2007). Ed. de Klaus Held.
27. *Introducción a la filosofía*, Editorial Cátedra / Ediciones de la Universidad de Valencia, Madrid, segunda edición, 2001. Trad. de Manuel Jiménez Redondo. Título original: *Einleitung in die Philosophie*. Curso de Friburgo; primer semestre del curso 1928-1929. Edición de Ina Saame-Speidel (1996).
- 29/30. *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo - Finitud - Soledad*, Ed. Alianza, Madrid, 2007. Trad. de Joaquín Alberto Ciria Cosculluela. Título original: GA, 29-30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983. Edición de F.-W. von Herrmann.
32. *La fenomenología del espíritu de Hegel*, Editorial Alianza, Madrid, 1992. Traducción, introducción y notas: Manuel E. Vázquez y Klaus Wrehde. Título original: Gesamtausgabe (Edición integral), Volumen.
- 32: *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Curso de Friburgo; semestre de invierno del curso 1930-1931. Edición de Ingtraud Görland (1980).
34. *De la esencia de la verdad*. Sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón, Lecciones del semestre de invierno de 1931/32 en

- la Universidad de Friburgo. Editorial Herder, Barcelona, 2007. Trad. de Alberto Ciria. Páginas: 317. Título original: GA, 34: *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988; 2º ed., 1997. Edición de Herrmann Mörchel.
39. *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, Ed. Biblos, Buenos Aires, 2010. Trad. de Ana Carolina Merino Riofrío. Título original: Gesamtausgabe, Band 39: *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1980. Ed. de Suzanne Ziegler.
40. *Introducción a la metafísica* (1953), Editorial Nova, Buenos Aires, 1955. Traducción de Emilio Estiú / Editorial Gedisa, Barcelona, 1993. Traducción de Angela Ackermann Pilári.
41. *La pregunta por la cosa*, Ed. Palamedes/Josep Borrell Bueno, Girona (España), 2009. Traducción de José M. García Gómez del Valle. ISBN 978-84-612-8617-1. Viene el Vol. 41 de la Edición completa (Gesamtausgabe), publicado en 1984, y editado por Petra Jaeger.
42. *Schelling y la libertad humana*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1990. Trad. de Alberto Rosales. Título original: *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1971.
45. *Preguntas fundamentales de la Filosofía. «Problemas» selectos de «lógica»*, Editorial Comares, Granada, 2008. Trad. de Ángel

Xolocotzi Yáñez. Título original: "Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik«"; GA, 45. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1937-1938. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1984. Otra versión: *Preguntas fundamentales de la Filosofía. «Problemas» escogidos de la «Lógica»*, Ediciones del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile (Colección Publicaciones Especiales), Santiago de Chile, 2004. Trad. de Pablo Sandoval Villarroel. Edición de Jorge Acevedo Guerra. (Vierte desde la página 1 hasta la 190 del original). Segunda edición, revisada: 2006.

51. *Conceptos fundamentales*, Editorial Alianza, Madrid, 1989. Ediciones Altaya, Barcelona, 1997. Traducción de Manuel E. Vázquez García. Título original: Gesamtausgabe: "Grundbegriffe". Curso de Friburgo, semestre de verano de 1941. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. Edición de Petra Jaeger (1981).
54. *Parménides*, Ediciones Akal, Madrid, 2005. Trad. de Carlos Másmela. Título original: Gesamtausgabe, Bd. 54: *Parmenides*. Curso de Friburgo, semestre de invierno de 1942-1943. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. Edición de Manfred S. Frings (1982).
- 56/57. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Editoria Herder, Barcelona, 2005. Traducción de Jesús Adrián Escudero. Título original: Gesamtausgabe (II. Abteilung: Vorlesungen), Band 56/57: *Zur Bestimmung der Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., segunda edición revisada y ampliada por Bernd Heimbüchel, 1999, pp. 1-117.

60. *Estudios sobre mística medieval*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1997. Trad. de Jacobo Muñoz. Vierte al castellano la segunda y la tercera parte (final) del original indicado a continuación. Título original: Gesamtausgabe, Band 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1995. Edición de Claudius Strube.
60. *Introducción a la fenomenología de la religión*, Ed. Siruela, Madrid, 2005. Trad. de Jorge Uscatescu. Vierte al castellano la primera parte del original indicado a continuación. Por tanto, completa los *Estudios sobre mística medieval*, señalados aparte. Título original: Gesamtausgabe, Band 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1995. Edición de Claudius Strube.
62. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. Informe Natorp*, Editorial Trotta, Madrid, 2002. Trad. de Jesús Adrián Escudero. Título original: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). Natorp Bericht*; en la revista *Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, volumen 6, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, Göttingen, pp. 237-269. Edición de Hans-Ulrich Lessing. También, en Gesamtausgabe, Band 62, "Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik [Interpretaciones fenomenológicas de tratados escogidos de Aristóteles acerca de Ontología y Lógica] (semestre de verano de 1922)", Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2005.

63. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1999. Traducción de Jaime Aspiunza. Título original: Gesamtausgabe, Bd. 63: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Curso de Friburgo, semestre de verano, 1923. Edición de Käte Bröcker-Oltmanns (1988).
64. *El concepto de tiempo*, Ed. Trotta, Madrid, 1999 [4ª edición 2006]. Prólogo, traducción y notas de Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero. Otra versión: El concepto del tiempo; en *Revista de Filosofía* Vol. LI-LII, Santiago de Chile, 1998. Trad. de Olaf Ortúzar H. y Patricio Vernal. *Der Begriff der Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1989. Ahora, además, en: *Gesamtausgabe*, Band 64: *Der Begriff der Zeit*, 2004. Ed. de F.-W. von Herrmann ('Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924)' : pp. 105-125).
64. *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*, Editorial Herder, Barcelona, 2008. Trad. de Jesús Adrián Escudero. ISBN: 9788425424359. Páginas: 144. Título original: Gesamtausgabe, Band 64: *Der Begriff der Zeit*, 2004. Ed. de F.-W. von Herrmann (traducción parcial del volumen). Junto con la conferencia *El concepto de tiempo*—indicada anteriormente—, constituye la traducción del tomo 64 de la Gesamtausgabe.
65. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento o Contribuciones a la Filosofía (Del acontecimiento)*, Biblioteca Internacional Martin Heidegger/Editorial Biblos/Editorial Almagesto, Buenos Aires, 2003. Traducción de Dina V. Picotti C. - RIL Editores, Santiago de Chile, 2002. Traducción de Breno Onetto Muñoz. Título original:

- Gesamtausgabe, Band 65: "Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)", Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1989. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann.
66. *Meditación*, Biblioteca Internacional Martin Heidegger/Editorial Biblos, Buenos Aires, 2006. Traducción de Dina V. Picotti C. Título original: Gesamtausgabe, Sección III: Tratados no publicados. Bd. 66: *Besinnung*. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann (1997).
68. *Hegel*, Editorial Almagesto, Buenos Aires, 2000. Edición bilingüe —alemán-castellano—, de Dina C. Picotti C. Título original: Gesamtausgabe, Bd. 68: "Hegel", 1938-1941 / 1942. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. Edición de Ingrid Schüssler (1993).
70. *Sobre el comienzo*, Editorial Biblos, Biblioteca Internacional Martín Heidegger, Buenos Aires, 2007. Traducción: Dina V. Picotti C. ISBN: 978-950-786-630-2. Título original: Gesamtausgabe, Bd. 70: *Über den Anfang*, 1941. Edición de Paola-Ludovika Coriando (2005).
81. *Pensamientos poéticos*, Ed. Herder, Barcelona, 2010. Trad. de Alberto Ciria. 472 páginas. ISBN: 978-84-254-2606-3. Título original: Gesamtausgabe, Band 81: *Gedachtes*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 2007. Ed. de Paola-Ludovika Coriando.
- Volumen 89. *Seminarios de Zollikon*. Protocolos. Diálogos. Cartas. Edición de Medard Boss. Trad. de Ángel Xolocotzi Yáñez. *Jitanjáfora* Morelia Editorial / Red Utopía Asociación Civil. Morelia, Michoacán, México, 2007. Páginas: 412. ISBN 968-9229-

17-6. Título original: *Zollikoner Seminare*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, tercera ed., 2006. Edición de Medard Boss.1ª ed. en alemán: 1987.

Ensayos, obras colectivas, recopilaciones, etc.

- *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1989. Edición, traducción, comentarios y prólogo de Juan David García Bacca. En: Gesamtausgabe, Bd. 4: "Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung". Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann (1981).
- *Hölderlin y la esencia de la poesía*. En memoria de Norbert Von Hellingrath caído el 14 de diciembre de 1916. Traducción de Samuel Ramos, publicada en: Martin Heidegger, *Arte y Poesía*, Buenos Aires, F.C.E, 1992.
- *Tiempo e historia*. Ed. Trotta, Madrid, 2009. Edición y traducción de Jesús Adrián Escudero. Incluye: *El concepto de tiempo en la ciencia histórica (1915)* y *El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo (1925)* (*Conferencias de Kassel*).
- *¿Qué es metafísica?* (1929). En *¿Qué es metafísica?*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1967. Introducción de Enzo Paci. Traducción de *Xavier Zubiri*. Ahora, también en *Hitos*, 2000. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte.

- *Sobre la cuestión del ser* (1955), Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1958. Trad. de Germán Bleiberg. Otra versión, en [Ernst Jünger](#) y Martin Heidegger: *Acerca del nihilismo*, Paidós I.C.E. / U.A.B., Barcelona, 1994, con el título *Hacia la pregunta del ser*. Trad. de José Luis Molinuevo. Ahora, también en *Hitos*, 2000, con el título *En torno a la cuestión del ser*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte.
- *La época de la imagen del mundo*, Santiago de Chile, Ediciones de los Anales de la Universidad de Chile, 1958. Trad. de [Alberto Wagner de Reyna](#). Ahora, también en: *Sendas perdidas o Caminos de bosque* (1950), Editorial Losada, Buenos Aires, 1960. Traducción de José Rovira Armengol / Editorial Alianza, Madrid, 1995. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte.
- *¿Qué es esto, la filosofía?*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1958. Trad. de Víctor Li Carrillo. Incluye una carta de Heidegger al traductor. Título original: "Was ist das —die Philosophie?", Editorial Günther Neske, Pfullingen, 1956.
- *¿Qué es eso de filosofía?*; en revista *Nuevo Extremo* N° 2, Bogotá, 1958. Trad. de [Francisco Soler Grima](#). Título original: "Was ist das —die Philosophie?", Editorial Günther Neske, Pfullingen, 1956.
- *¿Qué es eso de filosofía?*, Buenos Aires, Sur, 1960. Trad. de Adolfo P. Carpio. Título original: "Was ist das —die Philosophie?", Editorial Günther Neske, Pfullingen, 1956.

- *¿Qué es filosofía?*, Ediciones Narcea, Madrid, 1978. Incluye: *¿Qué es eso de la Filosofía? El principio de razón* (conferencia). *El final de la Filosofía y la tarea del pensar*. Trad., estudios, notas y comentario de textos de José Luis Molinuevo.
- *¿Qué es la filosofía?*, Editorial Herder, Barcelona, 2004. Traducción de Jesús Adrián Escudero. Título original: "Was ist das —die Philosophie?", Editorial Günther Neske, Pfullingen, 1956.
- *Carta sobre el "humanismo"* (1947). En *"Doctrina de la verdad según Platón"* y *"Carta sobre el "humanismo" "*, Ediciones de la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile, Colección Tradición y Tarea, dirigida por [Ernesto Grassi](#). Santiago de Chile, 1956. Traducción de [Alberto Wagner de Reyna](#). Ahora, también en *Hitos*, 2000. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte.

Carta sobre el humanismo, Madrid, Taurus Ediciones, 1959. Trad. de Rafael Gutiérrez Girardot. Ahora, también en *Hitos*, 2000. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte.

- "Doctrina de la verdad según Platón". En *"Doctrina de la verdad según Platón"* y *"Carta sobre el "humanismo" "*, Ediciones de la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile, Colección Tradición y Tarea, dirigida por [Ernesto Grassi](#). Santiago de Chile, 1956. Traducción de Juan David García Bacca. Ahora, también en *Hitos*, 2000. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte.

- *Camino de campo*, Editoria Herder, Barcelona, 2003. Traducción de Carlota Rubies. Título original: "Der Felweg", Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1989.
- *La experiencia del pensar / Hebel, el amigo de la casa*, Ediciones del Copista, Córdoba (Argentina), segunda edición revisada, 2000. La experiencia del pensar: Traducción de Arturo García Astrada. Hebel, el amigo de la casa: Traducción de Karin von Wrangel y Arturo García Astrada. Títulos originales: "Aus der Erfahrung des Denkens" y "Hebel —der Hausfreund". Editorial Günther Neske, Pfullingen, 1954 y 1957.
- *Construir Habitar Pensar*, revista *Teoría* Nos. 5-6, Santiago de Chile, 1975. Trad. de [Francisco Soler Grima](#). Ahora, en *Filosofía, Ciencia y Técnica*. También, en *Conferencias y Artículos*. Además: Editorial Alción, Córdoba (Argentina), 1997. Trad. de Ana Carlota Gebhardt. Versión original, en: "Vorträge und Aufsätze", Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1954.
- *Tiempo y Ser*, Ediciones del Departamento de Estudios Históricos y Filosóficos, Universidad de Chile, Sede de Valparaíso, Viña del Mar (Chile), 1975. Contiene: Martin Heidegger: *Tiempo y Ser*. Alfredo Guzzoni: *Protocolo a un Seminario sobre la conferencia Tiempo y Ser*. François Fédier et. al.: *Protocolo a Seminario de Le Thor, 1969*. Traducciones de Francisco Soler Grima y María Teresa Poupin Oissel (edición no comercial para uso universitario).
- *Seminario de Le Thor 1969*, Alción Editora, Córdoba (Argentina), 1995. Trad. de Diego Tatián. Título original: *Séminaire du Thor*

- 1969; en *Questions IV*, Gallimard, Paris, 1976. También, en *Tiempo y Ser*, Ediciones del Departamento de Estudios Históricos y Filosóficos, Universidad de Chile, Sede de Valparaíso, Viña del Mar (Chile), 1975. Trad. de María Teresa Poupin Oissel.
- *Seminario de Zähringen*. 1973, Santiago de Chile. Octubre 2004. Traducción de Óscar Lorca. En *A parte rei. Revista de Filosofía*: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/lorca37.pdf> En Heidegger en castellano: <http://www.heideggeriana.com.ar/textos/zahringen.htm>
 - *Seminario en Zähringen, 1973*. En *Alea. Revista internacional de fenomenología y hermenéutica* N° 4, Barcelona, 2006; pp. 13 ss. Trad. de Carlos V. Di Silvestre
 - *El habla*; en *Revista de Filosofía* Vol. VIII, N.os 2-3, Santiago de Chile, 1961. Trad. de [Francisco Soler Grima](#). Ahora, también en *De camino al habla*, segunda edición revisada, 1990. Trad. de Yves Zimmermann.
 - *Alétheia (Heráclito, Fragmento 16)*; en *Revista de Filosofía* Vol. IX, N.os 1-2, Santiago de Chile, 1962. Trad. de [Francisco Soler Grima](#). Ahora, también en *Conferencias y artículos*, segunda edición revisada, 2001. Trad. de Eustaquio Barjau.
 - *Logos (Heráclito, Fragmento 50) y Moira (Parménides, Fragmento VIII, 34-41)*; en revista *Mapocho* Tomo II, N°1, Santiago de Chile, 1964. Trad. de [Francisco Soler Grima](#). Ahora, también en *Conferencias y artículos*, segunda edición revisada, 2001. Trad. de Eustaquio Barjau.

- *...poéticamente habita el hombre...; en Revista de Filosofía Vol. VII, N.os 1-2, Santiago de Chile, 1960. Trad. de Ruth Fischer de Walker. Ahora, también en Conferencias y artículos, segunda edición revisada, 2001. Trad. de Eustaquio Barjau.*
- *Hegel y los griegos; en Revista de Filosofía Vol. XIII, N° 1, Santiago de Chile, 1966. Trad. de Ian Mesa Echeverría, revisada por Francisco Soler Grima. Ahora, también en Hitos, 2000. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte.*
- *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica; en Revista de Filosofía Vol. XIII, N° 1, Santiago de Chile, 1966. Trad. de Luis Hernández Volosky, revisada por Francisco Soler Grima. Ahora, también en Identidad y Diferencia, 1988. Edición bilingüe de Arturo Leyte. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte.*
- *El Principio de Identidad; en Revista de Filosofía Vol. XIII, N° 1, Santiago de Chile, 1966. Trad. de Óscar Mertz, revisada por Francisco Soler Grima. Ahora, también en Identidad y Diferencia, 1988. Edición bilingüe de Arturo Leyte. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte.*
- *El retorno al fundamento de la metafísica; en Revista de Filosofía Vol. II, N° 2, Santiago de Chile, 1953. Trad. de Rafael Gutiérrez Girardort. Ahora, también en Hitos, 2000, con el título Introducción a ¿Qué es metafísica? El retorno al fundamento de la metafísica. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte.*

- *Encuentros con Ortega y Gasset* (1955); en *Revista de Filosofía* Vol. XXI-XXII, Santiago de Chile, 1983. Ahora, también en *Conmemorando a Martin Heidegger* (Rogelio Fernández Couto, compilador), Buenos Aires, 2002.
- *Observaciones relativas al arte — la plástica — el espacio* (1966) y *El arte y el espacio* (1969), Cátedra Jorge Oteiza, Universidad Pública de Navarra, Pamplona, 2003. Trad. de Mercedes Sarabia. Introducción y notas a la traducción al castellano: Félix Duque. Edición trilingüe: alemán, castellano, vasco.
- *¿Para qué poetas?*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2004. Trad. de Peter Storandt. Presentación de Paulina Rivero Weber. Título original: *Wozu Dichter?*; en *Holzwege*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1950.
- *Principios del pensamiento*; en [Edgar Morin](#), [Roland Barthes](#), Martin Heidegger y otros: *La cuestión de los intelectuales. ¿Qué fueron? ¿Qué son? ¿Qué quieren? ¿Qué pueden?*, Rodolfo Alonso Editor, Buenos Aires, 1969; pp. 71-88. Trad. de Raúl Gustavo Aguirre (este libro reproduce fielmente el contenido del número 20 de la revista *Arguments*, París, 4º trimestre de 1960, dirigida por Edgar Morin). Texto original: en el *Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie* Nos. 1-3, Verlag Karl Alber, Freiburg / München, 1958.
- *El origen de la obra de arte*; en *Cuadernos Hispanoamericanos*, Nros. 25, 26, 27 (Enero, Febrero, Marzo), Madrid, 1952. Trad. de Francisco Soler Grima. También, en: *Sendas perdidas o Caminos de bosque* (1950), Editorial Losada, Buenos Aires, 1960. Traducción de

José Rovira Armengol / Editorial Alianza, Madrid, 1995. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Además, en: *Arte y Poesía*, Ed. F.C.E., México, 1958. Trad. de Samuel Ramos (contiene también *Hölderlin y la esencia de la poesía*). Otra versión: *El origen de la obra de arte*, Ediciones del Departamento de Estudios Humanísticos de la Universidad de Chile, Santiago, 1976. Trad. de Ronald Kay.

- *Para abordar la pregunta por la determinación del asunto del pensar*; en [Revista Mapocho](#) N° 45, Santiago de Chile, 1999; pp. 109-117. Trad. de Breno Onetto Muñoz. Otra versión: *Acerca de la pregunta por la determinante de la cosa del pensar*; en *Cuadernos de Filosofía* N° 32, Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana, México, 1998; pp. 57-68. (Esta entrega está dedicada íntegramente a presentar textos de Heidegger). Trad. de Martín Zubiría. Texto original: *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens*, Erker-Verlag, St. Gallen, 1984. Edición de Hermann Heidegger. (Versión ampliada de *Das Ende des Denkens in der Gestalt der Philosophie* (*El final del pensar en la forma de la filosofía*), 1965, discurso pronunciado en honor de [Ludwig Binswanger](#), en Amriswil).
- *Europa y la filosofía alemana*. Conferencia pronunciada en el Kaiser-Wilhem-Institut, Biblioteca Hertziana de Roma, el 8 de abril de 1936. En [Revista Mapocho](#) N° 47, Santiago de Chile, 2000; pp. 145-153. Traducción de Breno Onetto Muñoz. Texto original, en: Hans Helmuth Gander (ed.), *Europa und die Philosophie*, Martin Heidegger Gesellschaft - Schriftenreihe, Band 2, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1993, pp. 31-41.

- *La proveniencia del arte y la determinación del pensar*. Conferencia dada el 4 de Abril de 1967, en la Academia de las Ciencias y de las Artes, en Atenas. Traducción revisada de Breno Onetto M., Santiago Chile/Valparaíso, 1987/2001. http://www.heideggeriana.com.ar/textos/proveniencia_arte.htm
- *Lenguaje tradicional y lenguaje técnico*. Trad. de Manuel Jiménez Redondo. http://www.heideggeriana.com.ar/textos/tecnico_tradicional.htm
- *Apuntes del Taller*. El texto —*Aufzeichnungen aus der Werkstatt*—, apareció en el diario suizo Neue Zürcher Zeitung (Fernaussgabe N° 264, v. 26, 09, 1959). Recogido en GA, 13: Aus der Erfahrung des Denkens, pp. 251-254. En: *Estudios Públicos* N° 28, Santiago de Chile, 1989. Trad. de Feliza Lorenz y Breno Onetto; pp. 293-296: http://www.cepchile.cl/dms/archivo_1800_1113/rev28_heidegger.pdf.

La pobreza, Ed. Amorrortu, Buenos Aires/Madrid, 2006. Trad. al castellano de Irene Agoff, de la versión francesa: "La pauvreté". Edición bilingüe: alemán-castellano. Título original: *Die Armut*, 1945. En *Heidegger Studies*, vol. 10, 1994.

Estancias, Editorial Pre-Textos, Valencia, 2008. Traducción de Isidoro Reguera. Nota a la edición de Luise Michaelson. Con tres acuarelas de Elfride Heidegger. Título original: *Aufenthalten*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1989.

- El arte y el espacio / Die Kunst und der Raum*, Ed. Herder, Barcelona, 2009. Trad. de Jesús Adrián Escudero. Edición bilingüe. Traduce: M. Heidegger: *Der Kunst und der Raum. L'art et l'espace*, V. Klostermann, Frankfurt del Meno, 2007.
- Martin Heidegger / [Eugen Fink](#): *Heráclito*, Ed. Ariel, Barcelona, 1986. Trad. de Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Título original: “Heraklit. Seminar Wintersemester 1966-1967”, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1970.
 - *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1989. Traducción de Yves Zimmermann. Título original: “Gelassenheit”, Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1959.

Correspondencia

- Martin Heidegger / [Karl Jaspers](#): *Correspondencia 1920-1963*, Editorial Síntesis, Madrid, 2003. Traducción de Juan José García Norro (Karl Jaspers / Martin Heidegger: *Briefwechsel 1920-1963*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1990 / R. Piper, München, 1990. Edición de Walter Biemel y Hans Saner).
- [Hannah Arendt](#) / Martin Heidegger: *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*, Editorial Herder, Barcelona, 2000. Traducción de Adan Kovacsics.
- *Cartas a Max Müller y Bernhard Welte*, Universidad Iberoamericana, México, 2006. Trad. de Ángel Xolocotzi y Carlos Gutiérrez. Títulos originales: *Briefe an Max Müller und andere*

Dokumente, Karl Alber, Freiburg/München, 2003. Edición a cargo de Holger Zaborowski y Anton Bösl. Martin Heidegger y [Bernhard Welte](#): *Briefe und Begegnungen*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2003. Edición de Alfred Denker y Holger Zaborowski.

VII. OBRAS DE M. HEIDEGGER EN CASTELLANO.

HEIDEGGER, M.: *El Ser y el Tiempo*. México: F.C.E., 1974.

HEIDEGGER, M.: *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires: Nova, 1969.

HEIDEGGER, M.: *Conceptos fundamentales*. Madrid: Alianza, 1989.

HEIDEGGER, M.: *Kant y el problema de la metafísica*. México: F. C. E., 1973.

HEIDEGGER, M.: *¿Qué es metafísica?* Buenos Aires: Siglo Veinte, 1970.

HEIDEGGER, M.: *Estudios sobre mística medieval*. Madrid: Siruela, 1997.

HEIDEGGER, M.: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta, 2000.

HEIDEGGER, M.: *Introducción a la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1999.

HEIDEGGER, M.: *La proposición del fundamento*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1991.

HEIDEGGER, M.: *De camino al habla*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1987.

HEIDEGGER, M.: *La fenomenología del espíritu de Hegel*. Madrid: Alianza, 1992.

HEIDEGGER, M.: *Hölderlin y la esencia de la poesía*. Barcelona: Anthropos, 1991.

HEIDEGGER, M.: *Sendas perdidas*. Buenos Aires: Losada, 1960.

HEIDEGGER, M.: *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Taurus, 1970.

HEIDEGGER, M.: *¿Qué es Filosofía?* Madrid: Narcea, 1980.

HEIDEGGER, M.: *¿Qué es la Filosofía?* Barcelona: Herder, 2006.

HEIDEGGER, M.: *Identidad y Diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1988.

HEIDEGGER, M.: *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza, 2005.

HEIDEGGER, M.: «*La esencia de la verdad*», en *Ser, verdad y fundamento*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1968.

HEIDEGGER, M.: «*De la esencia de la verdad*», en *Hitos*. Madrid: Alianza, 2000.

HEIDEGGER, M.: *Serenidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.

HEIDEGGER, M.: *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.

HEIDEGGER, M.: «*Epílogo a ¿Qué es Metafísica?*», en *Hitos*. Madrid: Alianza, 2000.

HEIDEGGER, M.: *El arte y el espacio*. Barcelona: Herder, 2009.

HEIDEGGER, M.: *La pregunta por la cosa*. Buenos Aires: Alfa Argentina, 1975.

HEIDEGGER, M.: «*La doctrina platónica de la verdad*», en *Hitos*. Madrid: Alianza, 2000.

HEIDEGGER, M.: *¿Qué significa pensar?* Buenos Aires: Editorial Nova, 1972.

HEIDEGGER, M.: *Ser, verdad y fundamento*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1968.

HEIDEGGER, Martín: *La doctrina de la verdad según Platón*. Traducción de Wagner de Reina y D. García Bacca. Universidad de Santiago de Chile, 1958.

HEIDEGGER, M.: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza, 1999

HEIDEGGER, M.: *Arte y poesía*. México: F. C. E., 1999.

HEIDEGGER, M.: *Hitos*. Madrid: Alianza, 2000.

HEIDEGGER, M.: *Seminario de Le Thor*, 1969. Córdoba (Argentina): Alción Editores, 1995.

HEIDEGGER, M.: *Desde la experiencia del pensar*. Madrid: Abada Editores, 2007.

HEIDEGGER, M.; FINK, E.: *Heráclito*. Barcelona: Ariel, 1986

HEIDEGGER, M.: *Schelling y la libertad humana*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1985.

HEIDEGGER, M.: *El concepto de tiempo*. Madrid: Trotta, 1999.

HEIDEGGER, M.: *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos, 1999.

HEIDEGGER, M.: *Umanesimo e scienza nell'era atomica*. Brescia: editrice La Scuola, 1988.

HEIDEGGER, M.: *Camino de campo*. Barcelona: Herder, 2003.

HEIDEGGER, M.: *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Barcelona: Herder, 2005.

HEIDEGGER, M.: *Lógica. Lecciones de M. Heidegger (semestre verano 1934)*. Barcelona: Antropos, 1991.

HEIDEGGER, M.: *Introducción a la investigación fenomenológica*. Madrid: Sínesis, 2008.

VIII. ESTUDIOS SOBRE MARTIN HEIDEGGER.

ANTONI, C.: *L'esistenzialismo di M. Heidegger*. Napoli: Guida Editori, 1972.

AXELOS, K.: *Introducción a un pensar futuro*. Buenos Aires: Amorrortu, 1966.

BEAUFRET, J.: *Al encuentro de Heidegger*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1993.

BENGOA RUIZ DE AZÚA, J.: *De Heidegger a Habermas*. Barcelona: Heidegger, 1997.

BLACKHAM, H. S.: *Seis pensadores existencialistas*. Barcelona: Ediciones Oikos Tau, 1967.

BUBNER R.: *La filosofía alemana contemporánea*. Madrid: Cátedra, 1984.

CORVEZ, M.: *La filosofía de Heidegger*. México: F. C. E., 1970.

DE WAEHLENS, A.: *La filosofía de Martín Heidegger*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1952.

DE WAEHLENS, A.: *Phénoménologie et et verité*. Paris: P. U. F., 1953.

DERISI, O. N.: *El último Heidegger*. Buenos Aires: EUDEBA, 1968.

GAOS, J.: *Introducción a “El Ser y el Tiempo”*. México: F. C. E., 1971.

LÓPEZ LÓPEZ, J. L.: «Fundamento y supuesto. Acercamiento al problema del fundamento, a propósito de *Sobre la esencia del fundamento* de M. Heidegger», *Themata*, 1 (1984) 85-106.

MAYZ VALLENILLA, E.: *Ontología del conocimiento*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1960.

MUÑOZ MARTÍNEZ, R.: *Tratamiento ontológico del silencio en Heidegger*. Sevilla: Fénix Editora, 2006.

OLASAGASTI, M.: *Introducción a Heidegger*. Madrid: Revista de Occidente, 1967.

PÖGGELER, O.: *Der Denkweg Martin Heidegger*. Pfullingen, Neske, 1963. *La pensée de Martin Heidegger*. Traducción de Marianna Simon. Paris: Aubier Montaigne, 1967.

RODRÍGUEZ, R.: *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Madrid: Tecnos, 1997.

RODRÍGUEZ, R.: «La cuestión del ser en la Fenomenología de Husserl». *Pensamiento*, Vol. 52, nº 202 (1966) 21-48.

RESWEBER, J-P.: *La pensée de Martin Heidegger*. Toulouse: Privat, 1971.

SCHÉRER, R. et LOTHAR KELKEL, A.: *Heidegger*. Paris: Editions Seghers, 1973.

TROTIGNON, P.: *Heidegger*. Paris: Presses Universitaires de France, 1974.

VATTIMO, G.: *Introducción a Heidegger*. México: Gedisa, 1987.

WISSER, R.: *Martín Heidegger al habla*. Madrid: Studium, 1971.

IX. OBRAS DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET

ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras completas, 12 Tomos*. Madrid: Alianza, 1983, 1987.

ORTEGA Y GASSET, J.: *¿Qué es conocimiento?* Madrid: Revista de Occidente en Alianza, 1984.

ORTEGA Y GASSET, J.: *Meditación de nuestro tiempo*. México: F. C. E., 1996.

ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras completas, 10 Tomos*. Madrid: Taurus, 2004-2010.

X. ESTUDIOS SOBRE JOSÉ ORTEGA Y GASSET.

ABELLÁN, J. L.: *Ortega y Gasset en la filosofía española*. Madrid: Tecnos, 1966.

APORÍA, Vol. VI, nº 21-24 (1983-1984).

ARAYA, G.: *Claves filológicas para la comprensión de Ortega*. Madrid: Gredos, 1971.

ATENCIA, J. M.: «Ortega y Gasset meditador de la técnica», *Argumentos de RazónTécnica*, nº 6 (2003) 61-95.

ATENCIA, J. M.: «Voluntad de mediodía y lealtad a lo real (Un autorretrato comentado de José Ortega y Gasset)», *Contrastes* (2002).

ATENCIA, J. M.: «Razón, intuición y experiencia de la vida: coincidencias y divergencias entre H. Bergson y J. Ortega y Gasset», *Logos. Anales del seminario de metafísica*, nº 36 (2003) 67-98).

ATENCIA, J. M.: «Ortega. La estructura ausente de una filosofía invertebrada», *Logos* (Madrid, 2001).

BOREL, J. P.: *Introducción a Ortega y Gasset*. Madrid: Labor, 1969.

CANTERO, E.: *Una polémica sobre Otega*. Madrid: Speiro, 1983.

CASCALÉS, CH.: *L'Humanisme de Ortega y Gasset*. Paris: PUF, 1957.

CENTENARIO ORTEGA Y GASSET. México: Univ. De Nuevo México, José Porrúa Turanzas, 1985.

DEL PINO ARTACHO, J. y otros: *Ortega cien años después*. Málaga: U.N.E.D., 1987.

DÍAZ DE CERIO RUIZ, F.: *José Ortega y Gasset y la conquista de la conciencia histórica. Mocedad, 1902-1915*. Barcelona: Juan Flors, 1961.

FERNÁNDEZ DE LA MORA, G.: *Ortega y el 98*. Madrid: Rialp, 1979.

FERRATER MORA, J.: *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*. Barcelona: Seix Barral, 1973.

FRUTOS, E.: «La idea del hombre en Ortega y Gasset». *Revista de Filosofía*, Tomo XVI, nº 60-61 (enero-junio, 1957) 35-88

GAETE, A.: *El sistema maduro de Ortega*. Buenos Aires: Compañía Fabril Editora, 1962.

GAOS, J.: *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de las ideas en España y en la América Española*. México: Imprenta Universitaria, 1957.

GAOS, J.: *La filosofía de la filosofía*. Barcelona: Editorial Crítica, 1989.

GARAGORRI, P.: *Introducción a Ortega*. Madrid: Alianza, 1970.

GARAGORRI, P.: *La filosofía española en el siglo xx. Unamuno, Ortega, Zubiri*. Madrid: Alianza, 1985.

GARCÍA ASTRADA, A.: *El pensamiento de Ortega y Gasset*. Buenos Aires: Troquel, 1961.

GÓMEZ BOSQUE, P.: *Alma, cuerpo, vocación. Reflexiones en torno a la antropología filosófica de Ortega. Crítica de su filosofía*. Santander. Fundación Marcelino Botín, 1984.

GÓMEZ CAMBRES, G.: *Presencia de Ortega*. Málaga: Ágora, 1990.

GRANEL, M.: *Ortega y la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, 1960.

IRIARTE, J.: *La ruta mental de Ortega. Crítica de su filosofía*. Madrid: Razón y Fe, 1949.

LALCONA, J. F.: *El idealismo político de Ortega y Gasset*. Madrid: Edicusa, 1974.

LARRAÍN ACUÑA, H.: *La génesis del pensamiento de Ortega*. Buenos Aires: Publicaciones de la Universidad Católica de Valparaíso, 1962.

LASAGA, J.: *Ortega y Gasset (1883-1955)*. Madrid: Ediciones del Orto, 1997.

MARÍAS, J.: *Acerca de Ortega*. Madrid: Espasa Calpe, 1991.

MARÍAS, J.: *Ortega Circunstancia y vocación*, 2 vols. Madrid: Revista de Occidente, 1960.

MARÍAS, J.: *Las trayectorias*. Madrid: Alianza, 1983.

MOLINUEVO, J. L.: *El idealismo de Ortega*. Madrid: Nancea, 1984.

MOLINUEVO, J. L.: *Para leer a Ortega*. Madrid: Alianza, 2002.

MORÓN ARROYO, C.: *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid: Ediciones Alcalá, 1968.

- NICOL, E.: *El problema de la filosofía hispánica*. Madrid: Tecnos, 1961.
- OLMO GARCÍA, F. J.: «Husserl en los textos de Ortega», *Logos: Anales de Metafísica de la Universidad Complutense*, nº 18 (1983) 97-112.
- ORRINGER, N.: *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid: Gredos, 1979.
- ORTEGA MUÑOZ, J. F.: *El problema de la filosofía a través del análisis de su historia*. Málaga: Ágora, 1982.
- RAMÍREZ, S.: *La filosofía de Ortega y Gasset*. Barcelona: Herder, 1958.
- REVISTA DE OCCIDENTE, nº. 24-25 (mayo 1983).
- REVISTA DE OCCIDENTE, nº 48-49 (mayo 1985)
- REVISTA DE OCCIDENTE, nº 120 (MAYO 1991).
- ROBLES CARCEDO, L.: *Epistolario completo Ortega-Unamuno*. Madrid: El Arquero, 1987.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A.: *Perspectiva y verdad*. Madrid: Alianza, 1985.
- ROMERO, F.: *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura intelectual*. Buenos Aires: Losada, 1953.
- ROSSI, A.; Salmerón, F.; Villoro, L.; Xirau, R.: *José Ortega y Gasset*. México: F.C.E., 1984.
- RUKSER, U.: *Bibliografía de Ortega*. Madrid: Revista de Occidente, 1971.
- SANMARTÍN, J.: *Ortega y la Fenomenología*. Madrid: U.N.E.D., 1992.

SILVER, Ph. W.: *Fenomenología de la razón vital. Génesis de las "Meditaciones del Quijote" de Ortega y Gasset*. Madrid: Alianza, 1978.

SOBEJANO, G.: *Nietzsche en España*. Madrid: Gredos, 1967.

TEOREMA, Vol. XIII / 3-4 (1983).

VARIOS AA.: *Un siglo de Ortega y Gasset*. Madrid: Mezquita, 1984.

WALGRAVE, J. H.: *La filosofía de Ortega y Gasset*. Madrid: Revista de Occidente, 1965.

ZAMBRANO, M.: *Extractos del curso de Ortega sobre Galileo (1933)*. Edición de Ángel Casado. Valencia: Editorial Universidad Politécnica de Valencia, 2005.

ZAMBRANO, M.: «La filosofía de Ortega y Gasset», *Anthropos* (Suplementos), nº 2 (1987) 17-22.

ZAMBRANO, M.: «Obras de Ortega y Gasset (1914-1932): Señal de vida», *Cruz y Raya*, nº 2 (Madrid, 1933) 145-154.

ZARAGÜETA, J.: «El vitalismo de Ortega». *Revista de Filosofía*, Tomo XVI, nº 60-61 (enero-junio, 1957) 7-33.

XI. OBRAS DE MARÍA ZAMBRANO

Nuevo liberalismo (en la cubierta: "Horizonte de liberalismo"). Madrid:

Morata, 1930. 2ª edición, 1996.

Antología de Federico García Lorca, Santiago de Chile: Panorama, 1936.

Edición Facsímil: Vélez- Málaga, Fundación María Zambrano, 1989.

Los intelectuales en el drama de España, Santiago de Chile: Panorama,
1937. En *Senderos*, Barcelona: Anthropos, 1998. Madrid: Trotta, 1998.
Pensamiento y poesía en la vida española, México: La Casa de España,
1939. Madrid: Endymión, 1991.

Filosofía y poesía, Morelia (México): Publicaciones de la Universidad
Michoacana, 1939. Madrid: F.C.E., 1993.

El freudismo, testimonio del hombre actual, La Habana: La Verónica,
1940. En *Hacia un saber sobre el alma*: Buenos Aires: Losada, 1950.

Isla de Puerto Rico, La Habana: La Verónica, 1940.

La confesión género literario y método, México: Luminar, 1943. Madrid:
Mondadori, 1988.

El pensamiento vivo de Séneca, Buenos Aires: Losada, 1944 y 1975.
Madrid: Cátedra, 1987.

El hombre y lo divino, México: F.C.E., 1955, 1966, 1973, 1993, 1996.
Madrid, Siruela, 1991.

Persona y democracia, San Juan de Puerto Rico: Departamento de
Instrucción Pública, 1958. Barcelona: Anthropos, 1988, Madrid:
Siruela, 1966.

La España de Galdós, Madrid: Taurus, 1960. Barcelona: La Gaya Ciencia, 1982. Madrid: Endymión, 1989. Madrid: Círculo de Lectores, 1992.

España, sueño y verdad, Barcelona: Edhasa, 1965, 1982. Madrid: Siruela, 1994.

El sueño creador, Xalapa (México): Universidad Veracruzana, 1965. En *Obras reunidas*, Madrid: Aguilar, 1971. Madrid: Turner, 1986.

La tumba de Antígona, México. Siglo XXI, 1967. En *Litoral*, Torremolinos (Málaga), núms. 121-122-123. En *Senderos*, Barcelona: Anthropos, 1986.

Obras reunidas, (Contiene: *El sueño creador*, *Filosofía y poesía*, *Apuntes sobre el lenguaje sagrado y las artes*, *Poema y sistema*, *Pensamiento y poesía en la vida española*, *Una forma del pensamiento: la "guía"*). Madrid: Aguilar, 1971.

Claros del bosque, Barcelona: Seix Barral, 1977.

De la aurora, Madrid: Turner, 1986.

Dos escritos autobiográficos (El nacimiento), Madrid: Entregas de la Ventura, 1981.

Dos fragmentos sobre el amor, Málaga: Imprenta Dardo, 1982.

Andalucía, sueño y realidad, Granada: Ediciones Andaluzas Unidas,

1984.

Senderos, Barcelona: Anthropos, 1986.

María Zambrano en "Orígenes", México: Ediciones del Equilibrista,
1987.

Notas de un Método, Madrid: Mondadori, 1989.

Delirio y Destino, Madrid: Mondadori, 1989. Madrid: Centro de Estudios
Ramón Areces, 1998.

Para una historia de la piedad, Málaga: Torre de las palomas, 1989.

Algunos lugares de la pintura, Madrid: Espasa Calpe, Col. Acanto, 1989.

"Amor y muerte en los dibujos de Picasso" 1952. *"Picasso en Roma"*

1960. Málaga: Fundación Pablo Ruiz Picasso/Ayuntamiento de
Málaga, 1991.

Los bienaventurados, Madrid: Siruela, 1990.

El parpadeo de la luz, Málaga: Rayuela, 1991.

Los sueños y el tiempo, Madrid: Siruela, 1992.

La Cuba secreta y otros ensayos, Madrid: Endymión, 1999.

María Zambrano. Nacer por sí misma, Madrid: Horas y horas, 1955.

Las palabras de regreso, Salamanca: Amarú Ediciones, 1995.

Un descenso a los infiernos, Sonseca (Toledo), I. B. "La Sísila", 1995.

Tres poemas y un esquema, Segovia: I. B. “Francisco Giner de los Ríos”,

1996. Madrid: Endymión, 1999.

El agua ensimismada, Málaga: Universidad de Málaga, 1999.

Unamuno. Madrid: Debate, 2003.

Filosofía y Educación, Edición a cargo de Juana Sánchez-Gey Venegas y

Ángel Casado Marcos de León. Málaga: Ágora, 2007.

Algunos lugares de la poesía, Edición a cargo de Juan Fernando Ortega

Muñoz. Madrid: Trotta, 2007.

XII. ARTÍCULOS DE MARÍA ZAMBRANO EN PUBLICACIONES PERIÓDICAS OBRANTES EN LOS FONDOS DEL ARCHIVO DE LA FUNDACIÓN MARÍA ZAMBRANO.

– A mi ángel (poema manuscrito). – En: REY Lagarto. – Sama de Langreo
(Asturias). – (2002), n. 50-51

- A modo de autobiografía. – En: COMPLUTECA. – Alcalá de Henares. – (1989), n. 5; p. 7-15.
- A propósito de la “Grandeza y servidumbre de la mujer”. – En: SUR. – Buenos Aires. – (1947); p. 58-69.
- A propósito de la “Grandeza y servidumbre de la mujer”. – En: AURORA: Papeles del Seminario María Zambrano. – Barcelona. – (1999); p. 143-148.
- Acerca de la generación del 27. – En: ÍNSULA. – Madrid. – (1977), n. 368-369; p. 26.
- Acerca de la violencia: (fragmentos). – REVISTA del conocimiento. – Madrid. – (1985); p. 94-107.
- Acerca del método: la balanza. – En: ANALECTA Malacitana. – Málaga. – (1983), n. 1; p. 85-88.
- Acerca del método: la balanza. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 128-129.
- Adsum. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 3-7.
- Adsum. – En: ENTREGAS de la Licorne. – Montevideo (Uruguay). – (1955), n. 5-6; p. 71-79.
- Alejandro el Grande, héroe antiguo. – En: REVISTA de occidente. – Madrid. – (1934), n. 127; p. 117-120.
- Algunas reflexiones sobre la figura de Benedetto Croce. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1986), n. 79; p. IV-V.
- Algunas reflexiones sobre la figura de Benedetto Croce. – En: RIVISTA di Studi Crociani. – Napoli (Italia). – (1967), n. 4 p. 440-449.

- Aludía en uno de nuestros números... – En: EL LIBERAL. – Madrid. – (1928, julio, 26); p. 3.
- Amo mi exilio. – En: ABC. – Madrid. – (1989, agosto, 28).
- Amor y muerte en los dibujos de Picasso. – En: SUR (Picasso vive: 25 años de la muerte del artista). – Málaga. – (1998, abril, 19); p. 18-21.
- Ana de Carabantes. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1986), n. 60; p. XI.
- Antes de la ocultación de los mares. – En: ABC Literario. – Madrid. – (1988, noviembre, 26); p. 11.
- Antes de la ocultación: los mares. – En: ALTAFORTE. – Paris. – (1979), n. 1; p. 52-57.
- Antonio Espina, escritor bajo la luz de Madrid. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 30; p. VII.
- Aparición histórica del amor. – En: ASOMANTE. – San Juan (Puerto Rico). – (1945), n. 2; p. 38-50.
- Apuntes sobre el tiempo y la poesía. – En: CREDO. – La Habana (Cuba). – (1993), n. 1; p. 9-10.
- Apuntes sobre la acción de la Filosofía. – En: LA TORRE. – Río Piedras (Puerto Rico). – (1956), n. 15-16; p. 553-576.
- Aquel 14 de abril. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 1; p. I.
- Árbol. – En: NOSTROMO. – México. – (1994), n. 19; p. 12.
- Árbol. Toro. Lira. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 13.
- Areté, virtud, eficacia. – En: EDUCACIÓN. – San Juan (Puerto Rico). – (1973), n. 36; p. 75-77.

- Arquitectura de nuestro tiempo. – En: BOHEMIA. – La Habana (Cuba). – (195?)
- Ausencia y presencia. – En: PHILOSOPHICA Malacitana. – Málaga. – (198), n. 1; p. 7-10.
- Bergamín, crucificado. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 6; p. I.
- Bergamín crucifié. – En: CAHIERS pour un temps. – (1989) ; p. 273-275.
- Blas J. Zambrano. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 11-13.
- Blas J. Zambrano y Segovia. – En: EL ADELANTADO de Segovia (Suplemento Jueves). – Segovia. – (1986, septiembre, 25); p. 1.
- Breve testimonio de un encuentro inacabable. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 42-43.
- Caminos diferentes. – En: DIARIO 16. – Madrid. – (1990, octubre, 12) ; p. 41.
- Carta abierta a Alfonso Reyes sobre Goethe. – En: EL NACIONAL. – México. – (1954, septiembre, 23).
- Carta al doctor Marañón. – En: EL MUSEO universal. – Madrid. – (1985), n. 4; p. 8-9.
- Carta sobre el exilio. – En: CUADERNOS del Congreso por la Libertad de la Cultura. – París. – (1961), n. 49; p. 65-70.
- Cielos pintados. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1986), n. 55; p. III.
- Ciencia e iniciación. – En: EDUCACIÓN. – San Juan (Puerto Rico). – (1970), n. 31; p. 77-79.

- Ciencia e iniciación. – En: REY lagarto. – Sama de Langreo (Asturias). – (1989), n. 1; p. 1.
- Ciudad ausente. – En: MANANTIAL. – Segovia. – (1928), n. 4-5; p. 16.
- Ciudad ausente. – En: AURORA: Papeles del Seminario María Zambrano. – Barcelona. – (2000), n. 2; p. 133.
- Clairières. – En: LEVANT. – Tel Aviv (Israel) ; Montpellier (Francia). – (1988), n. 1; p. 161-166.
- Compañero único y amigo impar. – En: REY Lagarto. – Sama de Langreo (Asturias). – (2002). – n. 50-51; p. 86.
- Conde de Keyserling: la vida íntima. – En: REVISTA de occidente. – Madrid. – (1934), n. 128; p. 227-232.
- Consideraciones acerca de la poesía. – En: LA PALABRA y el hombre. – Xalapa (México). – (1968), n. 45; p. 7-15.
- Consideraciones sobre el animal. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1965, marzo, 24); p. 3.
- ¿Cuál es la adolescencia? – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1965, febrero, 10); p. 9.
- Cuba y la poesía de José Lezama Lima. – En: ÍNSULA. – Madrid. – (1968), n. 260-261; p. 4.
- Cuba y la poesía de José Lezama Lima. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 39-40.
- Cuerpo y alma. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1963, octubre, 16); p. 7.
- Cuerpo y alma: sombra y luz. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1964, abril, 1); p. 5 y 12.

- De l’aurore : (extraite précédés d’un poème). – En: RECUEIL. – Champ Vallon (Francia). – (1989), n. 11 ; p. 76-90.
- De la necesidad y de la esperanza. – En: EDUCACIÓN. – San Juan (Puerto Rico). – (1973), n. 36; p. 73-75.
- De la paganización. – En: UNIVERSIDAD de la habana. – La Habana (Cuba). – (1951), n. 94-96; p. 99-114.
- De los números y los elementos. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 28; p. I.
- De “Los sueños y el tiempo”. – En: BOLETÍN de la Fundación Federico García Lorca. – Madrid. – (1991), n. 9; p. 11-16.
- De nuevo los astros. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1963, octubre, 23); p. 4.
- De nuevo los astros (II). – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1964, febrero, 5); p. 4.
- De Unamuno a Ortega y Gasset. – En: CUADERNOS de la Universidad del Aire. – La Habana (Cuba). – (1949), n. 7; p. 27-34.
- Del método en Filosofía o De las tres formas de visión. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 120-124.
- Del método en Filosofía o De las tres formas de visión. – En: RÍO PIEDRAS. – San Juan (Puerto Rico). – (1972), n. 1; 117-127.
- Del pensamiento. – En: EDUCACIÓN. – San Juan (Puerto Rico). – (1970), n. 28; p. 79-84.
- Del reino del sol. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 4; p. III.; p. 43-58.

- Lugares de la Filosofía. – En: EDUCACIÓN. – San Juan (Puerto Rico).
– (1964) Del silencio: apuntes. – En: LA COMARCA. – Vélez-Málaga. – (1989), n. 8; p. 4.
- Del temblor, en la palabra de María Zambrano.—En: LA VOZ DE GALICIA.— A Coruña (Galicia).—(1980, octubre, 30); p. 26
- Des dieux grecs. – En: REVUE de Métaphysique et de Morale. – Paris. – (1964), n. 2; p. 157-172.
- Delirio, esperanza, razón. – En: NUEVA revista cubana. – La Habana (Cuba). – (1959), n. 3; p. 14-19.
- De nuevo, el mundo. – En: CONDADOS de niebla. – Huelva. – (1988), n. 6.
- Descartes y Husserl. – En: TALLER. – México. – (1939), n. 6; p. 59-62.
- Diotima de Mantinea. – En: LITORAL. – Torremolinos (Málaga). – (1983), n. 121-122-123; p. 99-119.
- Diotima von Mantinea. – En: DIE HOREN. – Düsseldorf (Alemania). – (1995), n. 179; p. 142-150.
- Don Fernando de los Ríos. – En: CRÓNICA. – La Habana (Cuba). – (1949), n. 10 ; p. 8-10
- Don José. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 16-17.
- Don José. – En: ÍNSULA. – Madrid. – (1955), n. 119; p. 2.
- Don Ramón, agente de revelación. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1986), n. 39; p. I.
- Dos conferencias en la Casa de la Cultura. – En: HORA de España. – Valencia. – (1937), n. 10; p. 456-458.

- Dos fragmentos acerca del pensar. – En: ORÍGENES. – La Habana (Cuba). – (1956), n. 40; p. 3-6.
- Dos fragmentos sobre el amor. – En: ÍNSULA. – Madrid. – (1952), n. 75; p. 1 y 4.
- Dos visiones objetivas. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 25; p. III.
- Dreams and time. – En: DIOGENES. – Chicago (U.S.A.). – (1957), n. 19 ; p. 32-41.
- El abogado del diablo ante Rilke. – En SUR. – Buenos Aires. – (1944), n. 44; p. 66-69.
- El absolutismo y la estructura sacrificial de la sociedad. – En: CUADERNOS del Congreso por la libertad de la Cultura. – París (Francia). – (1960), n. 43; p. 61-65.
- El alba cuajada, derramada. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 36; p. III.
- El alba en la historia. – En: HUMANIDADES. – Mérida (Venezuela). – (1959), n. 2; p. 181-184.
- El aliento divino. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1988), n. 177; p. XII.
- El año universitario. – En: ALMANAQUE literario 1935. – Madrid. – (1935); p.124-126.
- El año universitario. – En: CONDADOS de niebla. – Huelva. – (1988), n. 6.
- El arte de Juan Soriano. – En: CUADERNOS del Congreso por la libertad de la Cultura. – París (Francia). – (1956), n. 18; p. 112-114.

- El balbuceo. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 26; p. III.
- El camino de Quetzalcóatl. – En: CUADERNOS americanos. – México, D. F. – (1964), n. 2; p. 69-77.
- El camino recibido. – En: ANTHROPOS (Suplemento). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 125-127.
- El camino recibido. – En: RÍO Piedras. – San Juan (Puerto Rico). – (1974-1975), n. 5-6; p.39-45.
- El caso del coronel Lawrence. – En: ORÍGENES. – La Habana (Cuba). – (1945), n. 6; p. 47-51.
- El 14 de febrero, día de San Valentín. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1965, febrero, 10); p. 6.
- El Cid y don Juan: una extraña coincidencia. – En: PAPEL literario (El Nacional). – Caracas. – (1959, octubre, 15); p. 1 y 6.
- El cine como sueño. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1990), n. 244; p. I y VIII.
- El conocimiento. La legitimidad del conocimiento. – En: TORRE de las Palomas. – Málaga. – (1989), n. 1.
- El corazón de la vida. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1987), n. 100; p. XII.
- El cuadro “Santa Bárbara” del maestro de Flemalle. – En: EL PAÍS. – Madrid. – (1987, Julio, 30); p. 25.
- El descubrimiento de América. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1964, octubre, 7); p. 5.
- El desnudo iniciático. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1988), n. 147; p. XII.

- El despertar. – En: EDUCACIÓN. – San Juan (Puerto Rico). – (1964), n. 11; p. 80-81.
- El diario de otro. – En: UN ÁNGEL más. – Valladolid. – (1989), n. 7-8; p. 9-10.
- El dintel de la historia: el sacrificio. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1964, octubre, 21); p. 5 y 7.
- El dios oscuro: el verano. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 21.
- El drama cátaró, o la herejía necesaria. –En: CUADERNOS del Congreso por la libertad de la Cultura. – París (Francia). – (1954), n. 8; p. 102.
- El enigma de los etruscos. – En: PAPEL literario (El Nacional). – Caracas. – (1953, noviembre, 19); p. 3 y 6.
- El enigmático pintor Giorgione. – En: TURIA. – Teruel. – (1989), n. 12; p. 85-89.
- El escritor José Bergamín. – En: PAPEL literario (El Nacional). – Caracas. – (1961, junio, 28); p. 1 y 6.
- El escritor José Bergamín. – En: REVISTA de Occidente. – Madrid. – (1995), n. 166; p. 19-24.
- El espacio y el ritmo. – En: TORRE de las Palomas. – Málaga. – (1990), n. 3.
- El español y su tradición. – En: HORA de España. – Valencia. – (1937), n. 4; p. 263-267.
- El espejo. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1964, abril, 15); p. 7 y 10.

- El espejo de la Historia. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 103-104.
- El espejo de la historia. – En: ÍNDICE: artes y letras. – Madrid. – (1957), n. 99; p. 7.
- El estilo en Cuba: la quinta de “San José”. – En: BOHEMIA. – La Habana. – (1952); p. 39 y 98-99.
- El eterno Don Juan. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1995); p. I y III.
- El exilio, alba interrumpida. – En: TURIA. – Teruel. – (1988), n. 9 ; p. 85-86.
- El fascismo y el intelectual en España. – En: PAN. – Buenos Aires. – (1937), n. 119; p. 14-17.
- * El filósofo y la ...
- El hombre ante su historia. – En: EDUCACIÓN. – San Juan (Puerto Rico). – (1964), n. 12; p. 11-17.
- El horizonte y la destrucción. – En: DIÁLOGOS. – México, D. F. – (1975), n. 64; p. 23-25.
- El inacabable pintar de Joan Miró: (Los dioses de la memoria). – En: ÚLTIMA hora. – (1978); p. 189-190.
- El inacabable pintar de Joan Miró. – En: ARTE y pensamiento (El País). – Madrid. – (1979, enero, 7); p. VI.
- El lenguaje y la palabra. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 27; p. VII.
- El “libro de Job” y el pájaro. – En: PAPELES de Son Armadans. – Madrid; Palma de Mallorca. – (1969), n. 165; p. 249-276.

- El libro: ser viviente. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1986), n. 54.
- El límite impenetrable. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 16; p. I.
- El lugar de la razón. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1963, noviembre, 13); p. 6.
- El misterio de la flor. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 15; p. III.
- El misterio de la pintura española de Luis Fernández. – En: ÍNDICE. – Madrid. – (1969), n. 251-252; p. 34-37.
- El misterio de la quena. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1988); p. VII.
- El nacimiento de la conciencia histórica. – En: CUADERNOS de la Universidad del Aire. – La Habana. – (1951), n. 36; p. 41-50.
- El nacimiento de la poesía / EL MAQUINISTA de la generación. – Málaga. – (2000), n. 1-2; p. 104-105.
- El origen del teatro. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1986), n. 83.
- El origen del teatro. – En: EDUCACIÓN. – San Juan de Puerto Rico. – (1965), n. 18; p. 48-49.
- El origen del teatro. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1964, agosto, 26); p. 6.
- “El otro”, de Unamuno. – En: CONDADOS de niebla. – Huelva. – (1988), n. 6.
- El paso de la primavera. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 2; p. III.

- El payaso y la Filosofía. – En: LA PALABRA y el hombre. – Xalapa (México). – (1957), n. 2; p. 5-9.
- El payaso y la Filosofía. – En: AURORA: Papeles del Seminario María Zambrano. – Barcelona. – (2002), n. 4 ; p. 117-120
- El poeta italiano Marino Piazzola. – En: CUADERNOS del Congreso por la libertad de la Cultura. – París. – (1954), n. 6; p. 102-104.
- El poeta y la muerte: Emilio Prados. – En: LITORAL: revista de la poesía y el pensamiento. – Torremolinos (Málaga). – (1981), n. 100-101-102; p. 141-151.
- El poeta y la muerte: Emilio Prados. – En: SUR (Cultural). – Málaga. – (1986, noviembre, 22); p. 2-3.
- El problema de la filosofía española. – En: LAS ESPAÑAS. – (1948); p. 3 y 13.
- El realismo del cine italiano. – BOHEMIA. – La Habana. – (1952); p. 10 y 13 y 108-109.
- El rumor. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1986), n. 45; p. VI.
- El saber de experiencia (notas inconexas). – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 23; p. III.
- El saber y sus formas. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1965, marzo, 3); p. 4 y 10.
- El sembrador Rousseau. – En: CUADERNOS de la Universidad del Aire. – La Habana. – (1951), n. 32; p. 15-25.
- El señor de la aurora. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1964, abril, 29); p. 6.

- El silencio. – En: HERALDO de Aragón. – Zaragoza. – (1988, noviembre, 27); p. 13.
- El sueño de la pintura. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1989); p. VIII.
- El sueño: lugar, materia, tiempo. – En: LA NACIÓN. – Buenos Aires. – (1968, septiembre, 8); p. 1-2.
- El temblor. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n.14 ; p. III.
- El tiempo y la verdad. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 108-112.
- El tiempo y la verdad. – En: LA TORRE. – Río Piedras (Puerto Rico). – (1963), n. 42; p.29-43.
- El vaso de Atenas. – En: LITORAL: revista de la poesía y el pensamiento. – Torremolinos (Málaga). – (1983), n. 124-125-126; p. 7-15.
- El vaso de Atenas. – En: PAPELES de Son Armadans. – Madrid, Palma de Mallorca. – (1973), n. 207; p. 275-283.
- El viaje: infancia y muerte. – En: REVISTA de Occidente. – Madrid. – (1986), n. 65; p. 51-66.
- El viaje: infancia y muerte. – En: TRECE de nieve. – Madrid. – (1976), n. 1-2; p. 181-190.
- El vino aquel. – En: BLITYRI. – Irún (Guipúzcoa). – (1994), n. 2; p. 12-17.
- El vino aquel. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1986), n. 49; p. VII.
- Electra Garrigó. – En: PROMETEO. – La Habana. – (1948), n. 199.

- Eloísa o la existencia de la mujer. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 79-87.
- Eloísa o la existencia de la mujer. – En: SUR. – Buenos Aires (Argentina). – (1945), n. 124; p. 35-58.
- Emilio Prados. – En: CUADERNOS americanos. – México, D. F. – (1963), n. 1; p. 162-167.
- Entre el ser y la vida. – En: LETRA Internacional. – Madrid. – (1994), n. 34; p. 48.
- Entre el ser y la vida: Calvert Casey, el indefenso. – En: QUIMERA. – Barcelona. – (1982), n. 26; p. 56-60.
- Entre el ver y el escuchar. – En: EDUCACIÓN. – San Juan (Puerto Rico). – (1970), n. 30; p. 112-113.
- Entre violetas y volcanes. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1989), n. 208; p. VIII.
- Entremos más adentro en la espesura. – En: CLAROS del bosque: revista de poesía y pensamiento. – Sevilla. – (1985), n. 1; p. 7-11.
- Épocas de catacumbas. – En: AURORA: Papeles del Seminario María Zambrano. – Barcelona. – (2002), n. 4; p. 121-123.
- Epoche di catacombe. – En: L'APPRODO letterario. – Roma - Torino. – (1960), n. 12; p. 99-102.
- Escritos sobre F. Nietzsche. – En: PHILOSOPHICA malacitana. – Málaga. – (1994), n. 2; p. 131-142.
- Esencia y forma de la atención. – En: EDUCACIÓN. – San Juan (Puerto Rico). – (1970), n. 30; p. 109-111.
- Españoles fuera de España. – En: HORA de España. – Valencia. – (1937), n. 7; p. 155-158.

- Esperanza. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1986), n. 82.
- Esquema de fuerzas. – En: CONDADOS de niebla. – Huelva. – (1988), n. 6.
- Falla y su “retablo”. – En: CONDADOS de niebla. – Huelva. – (1988), n. 6.
- Fascismo y antifascismo en la Universidad. – En: EL SOL. – Madrid. – (1934, febrero, 4); p. 9.
- Felices en La Habana. – En: ABC literario. – Madrid. – (1988, abril, 30); p. 8.
- Fragmentos. – En: ESCANDALAR. – New York (U.S.A.). – (1980), n. 4; p. 7-10.
- Fragmentos. – En: ÍNSULA. – Madrid. – (1957), n. 134; p. 5.
- Fragmentos (sobre la naturaleza). – En: ORÍGENES. – La Habana (Cuba). – (1953), n. 33; p. 8-13.
- Fragmentos sobre la naturaleza. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 87-90.
- Francisco de Zurbarán. – En: EDUCACIÓN. – San Juan (Puerto Rico). – (1965), n. 15; p. 90-94.
- Franz Kafka, mártir de la miseria humana. – En: ESPUELA de plata. – La Habana (Cuba). – (1941), n. H; p. 3-8.
- Franz Kafka: un mártir de la lucidez. – En: ASOMANTE. – San Juan (Puerto Rico). – (1947), n. 1; 5-17.
- Frivolidad y tragedia. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1965, febrero, 17); p. 5.
- Función política de la universidad. – En: CONDADOS de niebla. – Huelva. – (1988), n. 6.

- Goethe y Hölderlin. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1988), n. 186; p. XII.
- Grecia. – En: TORRE de las palomas. – Málaga. – (1989), n. 2.
- Hacia un saber sobre el alma. – En: REVISTA de Occidente. – Madrid. – (1934), n. 138 ; p. 261-276
- Hemos hecho alusión... – En: EL LIBERAL. – Madrid. – (1928, julio, 26); p. 3.
- Hombre verdadero. – En: POESIE. – París (Francia). – (1977), n. 2; p. 26-28.
- Hombre verdadero: José Lezama Lima. – En: Arte y pensamiento (El País). – Madrid. – (1977, noviembre, 27); p. V.
- Hora de España: el número perdido. – En: TRIUNFO. – Madrid. – (1974), n. 629; p. 46-49.
- Hora de España XXIII. – En: HORA de España. – Barcelona. – (1938), n. 23; p. IX-XXV.
- I sogni nella creazione letteraria: la Celestina. – En: ELSINORE. – Roma. – (1964), n. 3; p. 60-68.
- Il freudismo, testimone dell'uomo contemporaneo. – En: SETTANTA. – Roma. – (1973), n. 34; p. 31-42.
- Il metodo in filosofia o Le tre forme della visione. – En: AUT AUT.— Milano (Italia). – (1997), n. 279; p. 70-78.
- Il pericoli della pace. – En: LEGGERE. – (1991), n. 31; p. 5.
- In visita. – En: SETTANTA. – Roma. – (1974), n. 1; p. 116-120.
- Introducción a la pintura: mitos y fantasmas. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1963, noviembre, 6); p. 4.

- Impávido ante las ruinas. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1990), n. 275; p. XII.
- Isla de Puerto Rico. – En: EL MUNDO. – San Juan (Puerto Rico). – (1940, julio, 28); p. 4.
- Jaime en Roma. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1990); p. VIII.
- José Ángel Valente por la luz del origen. – En: MOENIA. – Lugo. – (2000), n. 6; p. 9-20.
- José Bergamín. – En: CAMP de l'arpa. – Barcelona. – (1979), n. 67-68; p. 7.
- J.L.L. en la Habana. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 40-42.
- José Lezama Lima en la Habana. – En: ÍNDICE. – Madrid. – (1968), n. 232; p. 28-31.
- José Lezama Lima, vida y pensamiento. – En: ABC. – Madrid. – (1988, mayo, 7).
- José Ortega y Gasset. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2, p. 22-26.
- José Ortega y Gasset. – En: CUADERNOS del Congreso por la libertad de la Cultura. – París. – (1956), n. 16; p. 7-12.
- José Ortega y Gasset en la memoria. Conversión-revelación. – En: ÍNSULA. – Madrid. – (1983), n. 440-441; p. 1 y 24.
- José Ortega y Gasset: señal de vida. – En: CRUZ y raya. – Madrid. – (1933), n. 2; p. 145-154.
- Josué y el pensar. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1963, octubre, 9); p. 7.

- La acción del pensamiento. – En: EDUCACIÓN. – San Juan (Puerto Rico). – (1970), n. 28; p. 83-84.
- La actitud ante la realidad. – En: PHILOSOPHICA malacitana. – Málaga. – (1993), n. 1; p. 65-70.
- La agonía de Europa. – En: SUR. – Buenos Aires (Argentina). – (1940), n. 72; p. 16-35.
- La agonía de Europa: (síntesis del ciclo de conferencias en el Instituto de Altos Estudios). – En: REVISTA cubana. – La Habana (Cuba). – (1941), n. 16; p. 5-25.
- La Alianza de Intelectuales Antifascistas. – En: TIERRA Firme. – (1937), n. 4, p. 610-612.
- La ambigüedad de Cervantes. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1989), n. 16; p. 140-145.
- La ambigüedad de don Quijote. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1989), n. 16; p. 145-148.
- La aurora de la palabra: (tres fragmentos). – En: POESÍA. – Madrid. – (1979), n. 4; p. 63-68.
- L'Amour et la mort dans les dessins de Picasso. – En : CAHIERS d'Art. – París. – (1951) ; p. 29-32.
- La casa: el patio. – En: AURORA: Papeles del Seminario María Zambrano. – Barcelona. – (2001), n. 3; p. 142-143.
- La casa y su melodía. – En: AURORA: Papeles del Seminario María Zambrano. – Barcelona. – (2001), n. 3; p. 143-144.
- La ciudad. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1964, noviembre, 11); p. 10.

- La ciudad. – En: AURORA: Papeles del Seminario María Zambrano. – Barcelona. – (2001), n. 3; p. 141-142.
- La ciudad, creación histórica. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1964, abril, 22); p. 4.
- La ciudad, creación histórica. – En: AURORA: Papeles del Seminario María Zambrano. – Barcelona. – (2001), n. 3; p. 140-141.
- La conciencia histórica: el tiempo. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 105-107.
- La conciencia histórica: el tiempo. – En: CUADERNOS del Congreso por la libertad de la Cultura. – París. – (1959), n. 35; p. 25-28.
- La confesión: género literario y método. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 57-79.
- La crisis de la Cultura de Occidente. – En: CUADERNOS de la Universidad del Aire. – La Habana (Cuba). – (1949), n. 1; p. 27-33.
- La crisis de la Cultura de Occidente. – En: EDUCACIÓN. – San Juan (Puerto Rico). – (1965), n. 18; p. 45-47.
- La Cuba secreta. – En: ORÍGENES. – La Habana. – (1948), n. 20; p. 63-69.
- La cueva de la pintura. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1964, enero, 29); p. 7-8.
- La democrazia. – En: AUT AUT. – Milano (Italia). – (1997), n. 279; p. 117-124.
- La destrucción de la Filosofía en Nietzsche. – En: EL HIJO pródigo. – México, D. F. – (1945), n. 23; p. 71-74.
- La disputa entre Filosofía y la poesía sobre los Dioses. – En: LITORAL femenino. – Torremolinos (Málaga); p. 398-404.

- La educación para la paz. – En: LA REVISTA de educación. – Madrid. – (1996), n. 309; p. 151-159.
- La escisión de la vida. – En: ASOMANTE. – San Juan (Puerto Rico). – (1963), n. 2; p. 7-15.
- La escuela de Alejandría. – En: UNIVERSIDAD de La Habana. – La Habana. – (1994), n. 55-56-57; p. 55-69.
- * La esfinge: II - España en “Este mundo”.
- La esfinge y los etruscos. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1986), n. 85.
- La esfinge y los etruscos. – En: EDUCACIÓN. – San Juan (Puerto Rico). – (1970), n. 29; p. 64-66.
- La estructura de la mortalidad y los modos de vida actualmente. – En: EDUCACIÓN. – San Juan (Puerto Rico). – (1971), n. 32; p. 151-161.
- La fiamma. – En: CONOSCENZA religiosa. – Firenze (Italia). – (1977), n. 4; p. 382-385.
- La fidelidad conyugal. – En: EL LIBERAL. – Madrid. – (1928, octubre, 18); p. 3.
- La filosofía de Ortega y Gasset. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 17-22.
- La Filosofía de Ortega y Gasset. – En: CICLÓN. – La Habana (Cuba). – (1956), n. 1; p. 3-9.
- La forma sueño. – En: LA PALABRA y el hombre. – Xalapa (México). – (1965), n. 33; p. 5-10.
- La forzada inferioridad. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1965, marzo, 10); p. 8.

- “La guerra” de Antonio Machado. – En: HORA de España. – Valencia. – (1937), n. 12; p. 164-170.
- La “Guía”, forma parte del pensamiento. – En: REVISTA de las Indias. – Bogotá (Colombia). – (1943), n. 56; p. 151-176.
- La historia como juego. – En: PAPEL literario (El Nacional). – Caracas. – (1956, junio, 28); p. 1 y 6.
- La huella del paraíso. – En: ALBUM Letras Artes. – Madrid. – (1994), n. 40; p. 74-79.
- La huida de las ciudades. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1965, marzo, 17); p. 8.
- La humana igualdad. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1964, noviembre, 18); p. 4.
- La humanización de la Historia. – En: REVISTA Nacional de Cultura. – Caracas (Venezuela). – (1958), n. 130 ; p. 47-
- La inminente vuelta de los aedas. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 12; p. I.
- La libertad del intelectual. – En: EL MONO azul. – Madrid. – (1936, septiembre, 10).
- La llama. – En: NÚMERO. – Madrid. – (1982), n. 2; p. 1-5.
- La luz en la Acrópolis. – En: AURORA: Papeles del Seminario María Zambrano. – Barcelona. – (2000), n. 2; p. 136-137.
- La mancha. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1965, febrero, 10); p. 8-9.
- La mendiga. – En: REY Lagarto. – Sama de Langreo (Asturias). – (2002), n. 50-51; p. 67.

- La metáfora del corazón. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1965, febrero, 24); p. 4.
- La metáfora del corazón. – En: AURORA: Papeles del Seminario María Zambrano. – Barcelona. – (2001), n. 3; p. 144-145.
- La mirada. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 38; p. VIII.
- La mirada originaria en la obra de José Ángel Valente. – En: QUIMERA. – (1981).
- La muerte apócrifa. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 32; p. VI.
- La muerte de Alfonso Reyes. – En: ¿PAPEL literario (El Nacional)?. – Caracas. – (1960, febrero, 11); p. 4.
- La mujer camina en su evolución... – En: EL LIBERAL. – Madrid. – (1928, octubre, 25); p. 3.
- La mujer de la cultura medieval. – En: ULTRA. – La Habana. – (1940), n. 45; p. 275-278.
- La mujer en el Renacimiento. – En: ULTRA. – La Habana. – (1940), n. 46; p. 367-368.
- La mujer en el Romanticismo. – En: ULTRA. – La Habana. – (1940), n. 46; p. 368-369.
- La mujer y sus formas de expresión en occidente. – En: UNIÓN. – La Habana. – (1997), n. 26; p. 2-7.
- La multiplicidad de los tiempos. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 7-11.
- La multiplicidad de los tiempos. – En: BOTTEGHE oscure. – Roma. – (1955), n. 16; p. 214-223.

- La nueva moral. – En: LA VANGUARDIA. – (Barcelona). – (1938, enero, 27); p. 3.
- La obra de Mariano Picón Salas. – En: CUADERNOS del Congreso por la libertad de la Cultura. – París. – (1954), n. 9; p. 98-99.
- La oscuridad de Nietzsche. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 5; p. III.
- La palabra perdida. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1986), n. 47; p. IV.
- La palabra y el silencio. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 113-116.
- La paradoja de la libertad en Rousseau. – En: EDUCACIÓN. – San Juan (Puerto Rico). – (1964), n. 13; p. 105-107.
- La perplejidad. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1986), n. 80; p. XV.
- La plegaria silenciosa. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1964, marzo, 11); p. 4.
- La poesía de Federico García Lorca. – En: EXTRAMUROS. – Granada. – (1998), n. 11-12; p. 114-118.
- La poesía de Luis Cernuda. – En: LA CAÑA gris. – Valencia. – (1962), n. 6-7-8; p. 15-16.
- La poesía de Antonio Colinas. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1990), n. 105; p. 56.
- La presencia de Don Miguel. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1986), n. 90; p. II.
- La raya de la cultura. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1986), n. 46; p. VII.

- La reforma del entendimiento español. – En: HORA de España. – Valencia. – (1937), n. 9; p. 301-316.
- La religión poética de Unamuno. – En: LA TORRE. – Río Piedras (Puerto Rico). – (1961), n. 35-36; p. 213-237.
- La religione poetica di Unamuno. – En: L'APPRODO letterario. – Roma. – (1963), n. 21; p. 53-70.
- La respuesta de la Filosofía (fragmentos). – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 116-120.
- La respuesta de la Filosofía: (fragmentos). – En: SUR. – Buenos Aires (Argentina). – (1969), n. 321; p. 21-30.
- La restauración de la danza. – En: REY lagarto. – Sama de Langreo (Asturias). – (1997), n. 30-31; p. 48.
- La risposta della Filosofi: (frammenti). – En: LEGGERE. – (1990-1991), n. 27; p. 33-41.
- La salvación del individuo en Espinosa. – En: CUADERNOS de la Facultad de Filosofía y Letras. – Madrid. – (1936), n. 3; p. 7-20.
- La salvación del individuo en Espinosa. – En: BABEL. – Morelia (México). – (1996), n. 22; p. 3-9.
- La sombra y el ángel. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1964, abril, 8); p. 4.
- La tierra de Arauco. – En: CONDADOS de niebla. – Huelva. – (1988), n. 6.
- La Tumba de Antígona. – En: LITORAL revista de la poesía y el pensamiento. – Torremolinos (Málaga). – (1983), n. 121-122-123; p. 17-96.

- La Tumba de Antígona. – En: REVISTA de Occidente. – Madrid. – (1967), n. 54; p. 272-293.
- La unificación del conocimiento y las fronteras de lo humano en la unidad. – En: EDUCACIÓN. – San Juan (Puerto Rico). – (1971), n. 33; p. 82-91.
- La violencia europea. – En: SUR. – Buenos Aires (Argentina). – (1941), n. 78; p. 7-23.
- La vocación de ser hombre. – En: ONDA CORTA. – (1936, diciembre, 15)
- La voz abismática. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1986), n. 87; p. III.
- Las catacumbas. – En: CREDO. – La Habana. – (1993), n. 1; p. 10-12.
- Las cenizas de Giordano Bruno. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1964, marzo, 4); p. 6.
- Las dos metáforas del conocimiento. – En: CREDO. – La Habana. – (1993), n. 1, p. 8.
- Las dos metáforas del conocimiento. – En: LA VERONICA. – La Habana. – (1942), n. 1; p. 11-14.
- Las ediciones del Ejército del Este. – En: HORA de España. – Barcelona. – (1938), n. 23; p. 72-73.
- Las preguntas y el preguntar. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1965, febrero, 3); p. 4.
- Las vísceras de la ciudad. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 31; p. VII.
- Le regard de Cervantes. – En : LA LICORNE. – París. – (1948), n. 3 ; p. 198-206.

- Les Réves et le Temps. – En : DIOGÈNE. – París (Francia). – (1957), n. 19 ; p. 42-53.
- Lenguajes no humanos. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 22.
- Lettera sull'esilio. – En: TEMPO presente. – Roma. – (1961), n. 6; p. 405-410.
- Lettera sull'esilio. – En: AUT AUT. – Milano (Italia). – (1997), n. 279; p. 5-13.
- L'educazione per la pace. – En: SETTANTA. – Roma; Milano. – (1972), n. 30-31; p. 43-46.
- L'enigmatique Giorgione, Madrid 1987. – En: Poesie. – París (Francia). – (1990), n. 53; p. 112-114.
- L'esperienza della storia: (dopo di allora). – En: AUT AUT. – Milano (Italia). – (1997), n. 279; p. 14-24.
- (Literatura y sociedad). – En: REVISTA Mexicana de Literatura. – México, D.F. – (1956), n. 8; p.33-37.
- Lo celeste. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1986), n. 44; p. VI.
- Lo intacto. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1987), n. 140; p. XII.
- Lo que le sucedió a Cervantes. – En: ÍNSULA. – Madrid. – (1955), n. 116; p. 1 y 5.
- Lo que le sucedió a Cervantes: Dulcinea. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1989), n. 16; p. 137-140.
- Lo specchio di Atena. – En: PROSPETTIVE Settanta. – Roma. – (1978), n. 4; p. 57-63.

- Los caminos del pensamiento. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1963, octubre, 30); p. 4.
- Los centros de población. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1964, septiembre, 16); p. 7 y 12.
- Los cielos y otros fragmentos. – En: EXILIO. – New York (U.S.A.). – (1971), n. 3-4; p. 81-86.
- Los cuatro elementos. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1963, noviembre, 27); p. 4.
- Los dos polos del silencio. – En: CREACIÓN. – Madrid. – (1990), n.1; p. 6-9.
- Los dos polos del Silencio. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1986), n. 67, p. II.
- Los orígenes de la novela. – En: AURORA: Papeles del Seminario María Zambrano. – Barcelona. – (2001), n. 3; p. 147-148.
- Los orígenes del pensamiento: el asombro. – En: EDUCACIÓN. – San Juan (Puerto Rico). – (1970), n. 28, p. 81-82.
- Los peligros de la paz. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1990), n. 279; p. I.
- Los remordimientos. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1965, enero, 20); p. 10 y 12.
- Los símbolos. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1963, diciembre, 11); p. 5.
- Los sueños en la creación literaria: “La Celestina”. – En: PAPELES de Son Armadans. – Madrid; Palma de Mallorca. – (1963), n. 85, p. 21-35.
- Los sueños y el tiempo. – En: DIÓGENES. – Buenos Aires (Argentina). – (1957), n. 19), n. 11; p. 77-79.

- Lydia Cabrera, poeta de la metamorfosis. – En: ORÍGENES. – La Habana. – (1950), n. 25; p. 11-15.
- Lydia Cabrera, poeta de la metamorfosis. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 32-34.
- Lydia Cabrera, poeta della metamorfosi. – En: AUT AUT. – Milano (Italia). – (1997), n. 279; p. 145-149.
- “Madrid”: Cuadernos de la Casa de la Cultura. – En: HORA de España. – Barcelona. – (1938), n. 20; p. 55-56.
- Martí, camino de su muerte. – En: LA GACETA de Cuba. – La Habana. – (1994), n. 3; p.35-36.
- Martí, camino de su muerte. – En: LA GACETA del Fondo de Cultura Económica. – México. – (1995), n. 293; p. 10-12.
- Materialismo español. – En: LA VANGUARDIA. – Barcelona. – (1938, febrero, 5).
- Materia y lugar en los sueños. – En: PASAJES. – Pamplona. – (1985), n. 1; p. 5-9.
- Memoria de España. – En: DIARIO 16. – Madrid. – (1988, diciembre, 17).
- Metamorfosis. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 10.
- Miguel de Molinos, reaparecido. – En: ÍNSULA. – Madrid. – (1975), n. 338; p. 3-4.
- Misericordia. – En: HORA de España. – Barcelona. – (1938), n. 21; p. 137-160.
- Montañas, piedras y ríos. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 37; p. VIII.

- Morte e vita di un poeta: Emilio Prados / María Zambrano. – En: L'EUROPA LETTERARIA. – Roma. – (1963), n. 20-21; p. 205-207.
- Mozart, un milagro musical. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1964, febrero, 12); p. 9.
- Mucho se habla de la vanguardia verdadera... – En: EL LIBERAL. – Madrid. – (1928, agosto, 16); p. 3.
- Muerte y vida de un poeta: Emilio Prados. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1964, octubre, 14); p. 4.
- Mujeres de Galdós. – En: RUECA. – México, D. F. – (1942), n. 4; p. 7-17.
- Nina o la misericordia. – En: ÍNSULA. – Madrid. – (1959), n. 151; p. 1.
- Nosotros creemos... – En: EL LIBERAL. – Madrid. – (1928, junio, 28); p. 3.
- Nostalgia de la tierra. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 52-54.
- Nostalgia de la tierra. – En: LOS CUATROS vientos. – Madrid. – (1933), n. 2; p. 108-113.
- Nuevas páginas sobre el amor: el enamoramiento. El pájaro del pensamiento. – En: ÍNSULA. – Madrid. – (1986), n. 470-471; p. 4.
- Obras de José Ortega y Gasset (1914-1932): Señal de vida. – En: CRUZ y raya. – Madrid. – (1933), n. 2; p. 145-154.
- Obreras. – En: EL LIBERAL. – Madrid. – (1928, octubre, 11); p. 3.
- Omaggio a José Bergamín. – En: PROSPETTIVE Settanta. – Roma. – (1977), n. 2-3; p. 91-92.
- Ortega, de madrugada. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 3; p. II.

- Ortega y Gasset e la ragione vitale. – En: SETTANTA. – Roma. – (1971), n. 18; p. 37-50.
- Ortega y Gasset, filósofo español. – En: ASOMANTE. – San Juan (Puerto Rico). – (1949), n. 1; p. 5-17.
- Ortega y Gasset, filósofo español (2ª parte). – En: ASOMANTE. – San Juan (Puerto Rico). – (1949), n. 2; p. 6-15.
- Ortega y Gasset, filósofo español. – En: CUADERNOS del Congreso por la libertad de la Cultura. – París. – (1953), n. 3; p. 49-53.
- Ortega y Gasset, filósofo y maestro. – En: EL NACIONAL. – Caracas (Venezuela). – (1956, enero, 12).
- Ortega y Gasset fue el tema de ayer de Sciacca. – En: LA NACIÓN. – Buenos Aires (Argentina). – (1956, agosto, 15).
- Ortega y Gasset. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 14-15.
- Ortega y Gasset. – En: EL SOL. – Madrid. – (1936, marzo, 8); p. 7.
- Otras huellas. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1986), n. 62; p. VII.
- Pablo Neruda o el amor de la materia. – En: HORA de España. – Barcelona. – (1938), n. 23; p. 35-42.
- Pájaro pinto. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 51.
- Palabra y poesía en Reyna Rivas. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 36-39.
- Palabras paternas. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1989), n. 197; p. XVI.

- Para una historia de la piedad. – En: LYCEUM. – La Habana. – (1949), n. 17; p. 6-13.
- * Parábolas.
- Pasaron por España... - EL LIBERAL. – Madrid. – (1928, octubre, 4) ; p. 3.
- Pensamiento y poesía en Emilio Prados. – En: REVISTA de Occidente. – Madrid. – (1977), n. 15; p. 56-59.
- Per una storia della pietà. – En: AUT AUT. – Milano (Italia). – (1997), n. 279; p. 63-69.
- Perchè si scrive. – En : PARAGONE. – Firenze (Italia). – (1961), n. 138; p. 3-9.
- Pérdida y aparición del último escrito de “Juan de Mairena” por Antonio Machado. – En: ÍNDICE. – Madrid. – (1969), n. 248; p. 8.
- Poesía y Filosofía. – En: TALLER. – México. – (1939), n. 4; p. 5-14.
- Poesía y Filosofía. – En: PAPEL literario (El Nacional). – Caracas. – (1939, septiembre, 10); p. 3.
- Poesía y revolución: “El hombre y el Trabajo” de Arturo Serrano Plaja. – En: HORA de España. – Barcelona. – (1938), n. 18; p. 260-267.
- Por el estilo de España. – En: CRUZ y raya. – Madrid. – (1934), n.12; p. 111-115.
- Por la luz del origen. – En: EL CULTURAL. – Madrid. – (1999, noviembre, 28); p. 14-16.
- Por qué se escribe. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 54-57.
- Por qué se escribe. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1987) ; p. VI-VII.

- Preocupándose de lo social, la mujer... - En: EL LIBERAL. – Madrid. – (1928, agosto, 9); p. 3.
- Presencia de Miguel Hernández. – En: EL PAÍS (arte y pensamiento). – Madrid. – (1978, julio, 99; p. VI-VII.
- Presentación. – En: REVISTA de Occidente. – Madrid. – (1988), n. 86-87; p. 9-10.
- Pueblo de Castilla... – En: EL LIBERAL. – Madrid. – (1928, septiembre, 6); p. 3.
- Quasi un'autobiografia. – En: AUT AUT. – Milano (Italia). – (1997), n. 279; p. 125-134.
- Qué es la adolescencia. – En: EDUCACIÓN. – San Juan (Puerto Rico). – (1973), n. 36; p. 71-72.
- Quevedo y la conciencia en España. – En: CUADERNOS de la Universidad del Aire. – La Habana (Cuba). – (1951), n. 30; p. 85-93.
- Quevedo y la conciencia en España. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1964, febrero, 19); p. 5 y 12.
- Quevedo y la conciencia en España. – En: PROPOSICIONES. – La Habana. – (1995), n. 3; p. 8-13.
- Radure del bosco. – En: LEGGERE. – (1989), n. 11; p. 26-30.
- Rafael Dieste y su enigma. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 7; p. III.
- Realismo y realidad. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1964, noviembre, 25); p. 4.
- Realismo y realidad. – En: CUADERNOS de Bellas Artes. – México, D.F. – (1962), n. 3; p. 49-53.

- Recuerdo de Alfonso Reyes. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1964, febrero, 26); p. 5.
- Recuerdo de Ortega y Gasset. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1964, septiembre, 9); p. 5.
- Renacimiento litúrgico. – En: CRUZ y raya. – Madrid. – (1933), n. 3; p. 161-164.
- Respuestas a la encuesta de “Diálogos”. – En: DIÁLOGOS. – México, D.F. – (1965), n. 5; p. 7-8.
- Robert Aron y Arnaud Dandieu: la revolution necessaire. – En: REVISTA de Occidente. – Madrid. – (1934), n. 131; p. 209-221.
- Roma, ciudad abierta y secreta (I). – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 8; p. III.
- Roma, ciudad abierta y secreta (II). – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. -- (1985), n. 9; p. III.
- Rosa. – En: UN ÁNGEL más. – Valladolid. – (1988), n. 3-4; p. 11-12.
- Rousseau y su tiempo. – En: EDUCACIÓN. – San Juan (Puerto Rico). – (1964), n. 13; p. 101-103.
- Sacrificio y razón. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 34; p. III.
- Saint Jean de la Croix. – En : LEVANT. – Tel Aviv (Israel) ; Montpellier (Francia). – (1989), n. 2 ; p. 167-183.
- Saint Giovanni della Croce: dalla notte oscura alla più chiara mistica. – En: NUEVA Antología. – (1961), n. 1930; p. 223-234.
- Saludo a Octavio Paz. – En: EL PAÍS. – Madrid. – (1982, abril, 23); p. 11.

- San Juan de la Cruz. – En: LA VERONICA. – La Habana. – (1942), n. 6; p. 184-195.
- San Juan de la Cruz: de la “Noche Obscura” a la más clara mística. – En: LITORAL: revista de la poesía y el pensamiento. – Torremolinos (Málaga). – (1983), n. 124-125-126; p. 17-32.
- Se anuncia la próxima visita... – En: EL LIBERAL. – Madrid. – (1928, agosto, 2); p.3.
- Seis personajes en busca de un autor. – En: LIBROS (Diario 16). – Madrid. – (1989), n. 45; p. VIII.
- Seis personajes en busca de un autor (y II). – En: LIBROS (Diario 16). – Madrid. – (1989), n. 46; p. VIII.
- Sentido de la derrota. – En: BOHEMIA. – La Habana (Cuba). – (1953), n. 43; p. 1 y 134.
- Sentimos los jóvenes de hoy... – En: EL LIBERAL. – Madrid. – (1928, julio, 5); p. 3.
- Síntomas. – En: CONDADOS de niebla. – Huelva: – (1988), n. 6.
- Síntomas: acción directa de la juventud. – En: NUEVA España. – Madrid. – (1930, noviembre, 1), n. 20; p. 22.
- Sobre el problema del hombre. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 95-102.
- Sobre el problema del hombre. – En: LA TORRE. – Río Piedras (Puerto Rico). – (1955), n. 12; p. 99-117.
- Sobre la actual generación... – En: EL LIBERAL. – Madrid. – (1928, julio, 12); p. 3.
- Sobre la vacilación actual. – En: EL HIJO pródigo. – México, D. F. – (1945), n. 29; p. 91-95.

- Sobre una educación para la libertad. – REVISTA de Pedagogía. – Madrid. – (1934); p. 556-560.
- Sobre Unamuno. – En: NUESTRA España. – La Habana. – (1940), n. 4; p. 21-27.
- Stopa ráje. – En: SVET Literatury. – Praga. – (1994), n. 8; p. 29-35.
- Sueño y verdad. – En: DIÁLOGOS. – México, D. F. – (1965), n. 2 ; p. 17-19.
- Sul problema uomo. – En: LEGGERE. – (1990-1991), n. 27; p. 29-32.
- Tragedia y novela. – En: REY Lagarto. – Sama de Langreo (Asturias). – (2002), n. 50-51; p. 67-68.
- Tragedia y novela: el personaje. – En: PAPEL literario (El Nacional). – Caracas. – (1957, octubre, 24); p. 1 y 6.
- Transcurren momentos densos de inquietud... – En: EL LIBERAL. – Madrid. – (1928, noviembre, 8); p. 3.
- Tres delirios. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 90-92.
- * Tres momentos de crisis.
- Tres poemas juveniles de Federico García Lorca. – En: BOLETÍN de la Fundación Federico García Lorca. – Madrid. – (1987), n. 1; p. 17-28.
- Tristana - El amor: la palabra señera (I). – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1988); p. XII.
- Un camino español: Séneca o la Resignación. – En: HORA de España. – Barcelona. – (1938), n. 17; p. 111-120.
- Un capítulo de la palabra: el idiota. – En: PAPELES de Son Armadans. – Madrid; Palma de Mallorca. – (1962), n. 70; p. 9-25.

- Un descenso a los infiernos. – En: VUELTA. – México. – (1995), n. 224; p. 16-19.
- Un don del océano: Benito Pérez Galdós. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1986), n. 63.
- Un frustrado “Pliego de Cordel” de Ortega y Gasset. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 26-28.
- Un frustrado “Pliego de Cordel” de Ortega y Gasset. – En: PAPELES de Son Armadans. – Madrid; Palma de Mallorca. – (1963), n. 89; p. 187-196.
- Un impar monumento. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 11.
- Un liberal. – En: DIARIO 16. – Madrid. – (1987, mayo, 19); p. 1.
- Un libro de Ética. – En: REVISTA de Occidente. – Madrid. – (1935), n. 146; p. 245-249.
- Un lugar de la palabra: Segovia. – En: PAPELES de Son Armadans. – Madrid; Palma de Mallorca. – (1964), n. 98; p. 133-158.
- Un nuovo libro su García Lorca. – En: SETTANTA. – Roma. – (1971), n. 9; p. 34-37.
- Un pensador (Apuntes). – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 44-50.
- Un pensador (Apuntes). – En: CUADERNOS para el diálogo. – Madrid. – (1975), n. 49; p. 62-68.
- Un perfil. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1987) ; p. III.
- Un testimonio para “Esprit”. – En: HORA de España. – Barcelona. – (1938), n. 18; p. 271-275.

- Un trozo de tierra española... – En: EL LIBERAL. – Madrid. – (1928, septiembre, 20); p. 3.
- Una carta: María Zambrano, José María Chacón y Calvo y José Ortega y Gasset. – En: LA GACETA de Cuba. – La Habana. – (1993).
- Una ciudad: París. – En: LYCEUM. – La Habana. – (1951), n. 27; p. 13-17.
- Una ciudad: París. – En: AURORA: Papeles del Seminario María Zambrano. – Barcelona. – (2000), n. 2; p. 129-132.
- Una injusticia. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1990), n. 271; p. III.
- Una metáfora de la esperanza: las ruinas. – En: LYCEUM. – La Habana. – (1951), n. 26; p. 7-11.
- Una parábola árabe. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1990), n. 259; p. VIII.
- Una visita al museo del Prado. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 92-95.
- Una visita al museo del Prado. – En: CUADERNOS del Congreso por la libertad de la Cultura. – París. – (1955), n. 13; p. 36-40.
- Una voz que sale del silencio: confesiones de una desterrada. – En: NUESTRA España. – (1940), n. 8; p. 35-44.
- Unamuno y su tiempo (II). – En: UNIVERSIDAD de La Habana. – La Habana. – (1943), n. 49; p. 7-22.
- Unidad y sistema en la filosofía de Ortega y Gasset. – En: SUR. – Buenos Aires (Argentina). – (1956), n. 241; p. 40-49.
- Valle Inclán y la Generación del 98. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1965, marzo, 31); p. 13.

- Valle Inclán y la Generación del 98. – En: AURORA: Papeles del Seminario María Zambrano. – Barcelona. – (2001), n. 3; p. 145-147.
- Verdad y ser en la pintura de Armando Barrios. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 34-36.
- Victoria y derrota. – En: LA VANGUARDIA. – Barcelona. – (1937, diciembre, 25).
- Vivir es anhelar. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1965, enero, 27); p. 6.
- Zurbarán: un pintor sin biografía. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1988); p. VI-VII.
- * Pendiente de identificación.

XIII. ESTUDIOS SOBRE MARÍA ZAMBRANO.

ABELLÁN, J. L.: *María Zambrano. Una pensadora de nuestro tiempo*. Barcelona: Anthropos, 2006.

BAENA PEÑA, E.: *María Zambrano y Cervantes. Ensayos de Crítica Literaria*. Málaga: Fundación Málaga, 2005.

BALZA, I.: *Tiempo y escritura en María Zambrano*. Bilbao: Iralka, 2000

BENEYTO, J. M. y GONZÁLEZ FUENTES, J. A. (Coord.): *María Zambrano. La visión más transparente*. Madrid: Trotta, 2004.

BERGAMÍN, J.: *Dolor y Claridad de España. Cartas a María Zambrano*. Sevilla: Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía y Editorial Renacimiento, 2005.

BLANCO MARTÍNEZ, R. y ORTEGA MUÑOZ, J. F.: *María Zambrano*. Madrid: Ediciones del Orto, 1997.

BUNGER, A.: *Más allá de la filosofía: la razón poética en María Zambrano*. Madrid: Trotta, 2001.

CARVAJAL RUÍZ, V. J.: *Zambrano-Ortega: La poética del ser y la ejecutividad de la vida*. Universidad de Málaga, 2007.

EGUIZÁBAL, J. I.: *La huida de Perséfone. María Zambrano y el conflicto de la racionalidad*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999.

EGUIZÁBAL, J. I.: *El exilio y el reino. En torno a María Zambrano*. Madrid: Huerga y Fierro Editores, 2002.

ESPAÑA TALAMONTE, S.: *Sueño y realidad del Quijote*. Tesis de Grado. Universidad de Málaga, 2005.

GALINDO CABEDO, A.: *Imagen y realidad en el pensamiento de María Zambrano*. Madrid: Universidad Autónoma, 1994.

GÓMEZ BLES, M. y SANTIAGO BOLAÑOS, M^a. F.: *María Zambrano. El canto del laberinto*. Segovia: Gráficas Ceyde, 1992.

GÓMEZ BLES, M.: *La razón mediadora. Filosofía y Piedad en María Zambrano*. Burgos: Editorial Gran Vía, 2008.

GÓMEZ CAMBRES, G.: *El camino de la razón poética*. Málaga: Ágora, 1990.

GÓMEZ CAMBRES, G.: *La aurora de la razón poética*. Málaga, Ágora, 2000.

GÓMEZ CAMBRES, G. (Coord.): *María Zambrano: Historia, poesía y verdad*. Málaga: Ágora, 2006.

GORETTI RAMÍREZ, M.: *María Zambrano, crítica literaria*. Madrid: Devenir Ensayo, 2004.

GUY, A.: *Los filósofos españoles de ayer y de hoy*. Buenos Aires: Losada, 1966, pp. 207-211.

JIMÉNEZ, J. D. *Los senderos olvidados de la filosofía. Una aproximación al pensamiento de María Zambrano*. Madrid: Religión y Cultura, 1991.

LABRADA, M^a. A.: *Sobre la razón poética*. Pamplona: Eunsa, 1992.

LAURENZI, E.: *María Zambrano. Nacer por sí misma*. Madrid: Editorial oras y HORAS, 1995.

LOBATO PÉREZ, J.: *El acontecer de la presencia*. Vélez-Málaga: Ayuntamiento y Fundación María Zambrano, 19998.

MAILLARD, CH.: *La creación por la metáfora. Introducción a la razón poética*, Barcelona: Anthropos, 1992.

MAILLARD GARCÍA, M^a. L.: *La literatura como conocimiento y participación en María Zambrano*. Madrid: UNED, 1994.

MARSET, J. C.: *María Zambrano. I. Los años de formación*. Sevilla: Fundación José Manuel Lara, 2004.

MASCARELL, R.: *Una obra inacabada*. Vélez-Málaga: Fundación María Zambrano, 1990.

MILLÁN GÓMEZ, I.: *Razón poética, amor y misericordia*. Tesis Doctoral. Universidad de Málaga, 2010.

MÍNGUEZ CORTÉS, M. C.: *María Zambrano-San Juan de la Cruz: Razón poético-mística*. Tesis de Grado, Universidad de Málaga, 2005.

MOLINA ARAGÜEZ, S.: *María Zambrano: El carácter mediático de la piedad y el amor en la realización de la persona*. Tesis Doctoral. Universidad de Málaga, 2007.

MORA GARCÍA, J. L. y MORENO YUSTE, J. M. (Eds.): *Pensamiento y palabra. En recuerdo de María Zambrano (194-1991)*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2005.

MORENO SANZ, J.: *La razón en la sombra*. Madrid: Siruela, 1993.

MORENO SANZ, J.: *Encuentro sin fin*. Madrid. Endymión, 1996.

ORTEGA MUÑOZ, J. F. (Coord.): *María Zambrano o la metafísica recuperada*. Vélez-Málaga: Ayuntamiento de Vélez-Málaga, 1982.

ORTEGA MUÑOZ, J. F.: *María Zambrano, su vida y su obra*, Málaga: Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, 1992.

ORTEGA MUÑOZ, J. F.: *Introducción al pensamiento de María Zambrano*, México: F. C. E., 1994.

ORTEGA MUÑOZ, J. F.: *María Zambrano. La humanización de la sociedad*. Sevilla: U. G. T. de Andalucía, 2001.

OTÓN PARÉS, T.: *Razón poética de honda raíz de amor. Génesis de la razón poética (1928-1977)*. Tesis Doctoral dirigida por Juana Sánchez-Gey Venegas. Universidad Autónoma de Madrid, 2003.

PINO CAMPOS, L. M.: *Estudios sobre María Zambrano: el magisterio de Ortega y las raíces grecolatinas de su filosofía*. La Laguna: Universidad de la Laguna, 2005.

PIÑAS SAURA, M. C.: *En el espejo de la llama. Una aproximación al pensamiento de María Zambrano*. Murcia: Universidad de Murcia, 2004.

ROCHA BARCO et alii: *La razón poética o la filosofía*. Madrid: Tecnos, 1997.

ROSA INVERNÓN, L.: *Realidad, ser y tiempo en el horizonte de la diafanidad según Zambrano*. Tesis Doctoral. Universidad de Málaga, 2008.

SÁNCHEZ BENÍTEZ, R.: *La palabra auroral*. Morelia (México): IMC, 1999.

SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, J. (Coord.): *María Zambrano: Raíces de la cultura española*. Madrid: Fundación Fernando Rielo, 2004.

SANTIAGO BOLAÑOS, M^a. F.: *La llama sobre el agua*. Alicante: Ediciones Altana, 1994.

SAVIGNANO, Armando: *María Zambrano: la razón poética*. Granada: Editorial Comares, 2005.

TENORIO GONZÁLEZ, M. P.: *María Zambrano-Vicente Espinel: Razón poético musical*. Tesis Doctoral. Universidad de Málaga, 2009.

VERDÚ DE GREGORIO, J.: *Reflejos del sueño en la palabra*, Madrid: Libertarias Prodhufi, 1993.

VERDÚ DE GREGORIO, J.: *La palabra al atardecer*. Madrid: Endymion, 2000.

VV. AA.: *Palabras de caminante*. Málaga: UNED, Centro María Zambrano, 2000.

VV. AA.: *Papeles de Almagro. El pensamiento de María Zambrano*. Madrid: Zero Zyx, 1993.

VV. AA.: *María Zambrano. Premio «Miguel de Cervantes» 1988*. Barcelona: Anthropos, 1989.

VV. AA.: *Homenaje a María Zambrano*. México: Colegio de México, 1988.

ZAMBRANO, Blas J.: *Artículos, Relatos y Otros escritos*. Introducción, edición y notas de José Luis Mora García. Badajoz: Diputación Provincial, 1998.

XIV. OTROS AUTORES:

AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras de San Agustín*. Madrid: BAC, 1957.

ARISTÓTELES, *Metafísica*. Edición trilingüe de Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 2 vols., 1970.

BAENA PEÑA, E.: *El ser y la ficción*. Barcelona: Anthropos, 2005.

BERGSON, H.: *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires: Siglo Veinte, 1973.

EL ATENEO. «Españoles en el exilio (1939). Una aproximación desde la actualidad». *Revista el Ateneo Científico, Literario y Artístico de Madrid*. Cuarta época, nº XI (diciembre, 2002).

FRUTOS, E.: *Antropología Filosófica, II. Dimensiones entitativas del hombre*. Zaragoza: Publicaciones del Departamento de Filosofía Fundamental, 1972.

KIRK, G. S. Y RAVEN J. E.: *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos, 2008.

GEHLEN, A.: *El hombre*. Salamanca: Sígueme, 1980.

MACHADO, A.: *Poesías Completas*. Madrid: Espasa-Calpe, 1989.

PLATÓN, *Obras completas*. Madrid: Aguilar, 1979.

PRADOS, E.: *Poesías completas*. Tomo II. Madrid: Aguilar, 1976.

SAN JUAN DE LA CRUZ: *Vida y Obras de San Juan de la Cruz*, Edición de Crisógono de Jesús, O. C. D., Madrid: B. A. C., 1960.

SCHELER, M.: *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Losada, 1976.

SCHELER, M.: *El sentido del sufrimiento*. Buenos Aires: Editorial y Librería Goncourt, 1980.

SCHELER, M.: *Ordo Amoris*. Madrid: Caparrós Editores, 1996.

SÉNECA, L. A.: *Obras Completas*. Madrid: Editorial Aguilar, 1943.

VILLALOBOS, J.: *Ser y verdad en Agustín de Hipona*. Sevilla: Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1982.

VILLALOBOS, J.: *Elogio de la radicalidad*. Sevilla: Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2004.

SUMARIO.....	4
SIGLAS.....	5
INTRODUCCIÓN.....	7
Capítulo 1. ALTERIDAD Y OBJETIVIDAD. EL PROBLEMA DE LA REALIDAD EN ZUBIRI. EL DIÁLOGO CON HUSSERL.....	16
Capítulo 2. TRASCENDENTALIDAD Y VERDAD. ZUBIRI, ORTEGA, HEIDEGGER Y ZAMBRANO.....	54
- ZUBIRI: LA VERDAD REAL.....	55
- ORTEGA Y GASSET: PERSPECTIVA Y VERDAD	72
- VERDAD Y LIBERTAD EN HEIDEGGER.....	87
- La verdad como «rectitud» y la verdad como «adecuación».....	102
- La verdad como «desvelamiento del ser».....	109
- LA VERDAD COMO REVELACIÓN EN MARÍA ZAMBRANO.....	123
- Sobre «revelación y develación».....	131

Capítulo 3. INTELECCIÓN Y SUIDAD. EL PROBLEMA DE

LA PERSONA COMO REALIDAD ABIERTA.....	157
---------------------------------------	-----

Capítulo 4. LA DIMENSIÓN SOCIAL DE LA REALIDAD

HUMANA. LA <i>HEXIS</i> DE LA CONVIVENCIA....	190
---	-----

- ZUBIRI: LA <i>HÉXIS</i> DE LA CONVIVENCIA.....	191
--	-----

- ZAMBRANO: LA SOCIEDAD, LUGAR DEL HOMBRE EN EL UNIVERSO.....	222
--	-----

Capítulo 5. REALIDAD, SER Y TIEMPO EN ZUBIRI..... 243

- San Agustín: el orden del tiempo en el amor.....	246
--	-----

- Zubiri: El tiempo como realidad física del estar (fundante) en la fluencia gerundial del ser.....	258
--	-----

- María Zambrano: Tiempo naciente.....	281
--	-----

A MODO DE CONCLUSIÓN.....	302
---------------------------	-----

BIBLIOGRAFÍA.....	362
-------------------	-----

I. OBRAS DE XAVIER ZUBIRI.....	363
--------------------------------	-----

II. ARTÍCULOS DE XAVIER ZUBIRI.....	364
-------------------------------------	-----

III. ESTUDIOS SOBRE XAVIER ZUBIRI.....	369
--	-----

IV. OBRAS DE EDMUND HUSSERL.....	374
V. ESTUDIOS SOBRE EDMUND HUSSERL.....	375
VI. OBRAS DE MARTÍN HEIDEGGER.....	376
VII. OBRAS DE MARTÍN HEIDEGGER EM CASTELLANO.....	396
VIII. ESTUDIOS SOBRE MARTÍN HEIDEGGER.....	399
IX. OBRAS DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET.....	400
X. ESTUDIOS SOBRE JOSÉ ORTEGA Y GASSET.....	401
XI. OBRAS DE MARÍA ZAMBRANO.....	405
XII. ARTÍCULOS DE MARÍA ZAMBRANO EN PUBLICACIONES PERIÓDICAS OBRANTES EN LOS FONDOS DEL ARCHIVO DE LA FUNDACIÓN MARÍA ZAMBRANO.....	409
XIII. ESTUDIOS SOBRE MARÍA ZAMBRANO.....	447
XIV. OTROS AUTORES.....	453

